

BRUNA MOURA BRUNO

**ESPIRITUALIDADE POLÍTICA NO GOVERNO DE
KHOMEINI: O SISTEMA POLÍTICO DO IRÃ APÓS A
REVOLUÇÃO DE 1979**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Sociologia
Política da Universidade Federal de
Santa Catarina, como exigência parcial
para obtenção de título de Mestre em
Sociologia Política.

Orientador: Prof. Dr. Jean Gabriel
Castro da Costa

FLORIANÓPOLIS
2014

FICHA DE CATALOGAÇÃO BIBLIOTECA

TERMO DE APROVAÇÃO

Não poderia não dedicar essa conquista ao meu companheiro de vida, parceiro de aventuras e melhor amigo: Edu. Valeu pelos nossos passeios por Teerã, pelo apoio incondicional às minhas viagens (de avião e de maionese) e pelas horas de abraço e conforto! Gratidão, respeito e amor!

RESUMO

O propósito desta dissertação é a compreensão da dinâmica do sistema político do Irã nos dias de hoje, pensado e construído no decorrer das décadas de 1970 e 1980. A partir de uma série de confrontos com a monarquia que ocasionaram diversos momentos de tensão no país e enfraqueceram o papel do Xá, o sistema político iraniano e todo o modelo de organização social passa a ser questionado e repensado. Muitas foram as personalidades de destaque nesse processo, entre elas Khomeini, que, com seu discurso carismático, conseguiu reunir em torno de si diferentes grupos e classes sociais do Irã, fortalecendo seu projeto de Governo Islâmico ao resgatar a essência do Islã. Por essa razão, Khomeini e suas principais obras serviram de fonte de pesquisa para a construção deste estudo. Muitos também foram os intelectuais, pesquisadores e cientistas que acompanharam os acontecimentos iranianos à época, entre eles Michel Foucault, que viajou ao país e escreveu sobre o testemunho da ideia de espiritualidade política no Irã. Foucault é um dos autores utilizados neste trabalho, com o intuito, principalmente, de sugerir um novo caminho de interpretação do acontecimento iraniano. Foi importante, da mesma forma, o contato com obras de autores islâmicos, como Ali Gheissari, Vali Nasr, Benazir Bhutto, Sayyid Abdul A'la Al-Maudidi, dentre outros. Esses autores foram fundamentais para manter esse trabalho dentro do seu principal propósito, quer seja, apresentar uma versão em nada etnocêntrica do movimento revolucionário iraniano e dos seus desdobramentos. Após a Revolução Iraniana de 1979, serão esses fatores – o papel de Khomeini, o resgate do Islã em sua essência tradicional e política e o conceito de espiritualidade política – que nos farão compreender o surgimento da República Islâmica e do novo sistema político iraniano. Perceber as especificidades da sociedade muçulmana que se desdobram num novo modo de ser, de vivenciar, é fundamental para compreender as dinâmicas e tensões de muitos países muçulmanos e suas relações com o Ocidente.

Palavras-chave: Espiritualidade Política, Foucault, Governo Islâmico, Irã, Islã, Islamismo Político, Khomeini, Revolução Iraniana, República Islâmica, Sistema Político.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to understand the dynamics of today's Iranian political system, designed and built during the 1970s and 1980s. From a series of confrontations with the monarchy, which caused several moments of tension in the country and weakened the role of the Shah, the Iranian political system and the entire model of social organization began to be questioned and rethought. Many were the prominent personalities in this process, including Khomeini, who, with his charismatic speech, managed to gather around him different groups and social classes in Iran, strengthening his project of Islamic government by rescuing the essence of Islam. Therefore, Khomeini and his major works were used as source of research for the construction of this study. In addition, many were the intellectuals, researchers and scientists who followed the events in Iran at the time, among them Michel Foucault, who traveled the country and wrote, in excited manner, about the testimony of the idea of political spirituality in Iran. Foucault is one of the authors used in this work, aiming mainly to suggest a new way of interpreting the Iranian event. Equally important was the contact with Islamic authors such as Ali Gheissari, Vali Nasr, Benazir Bhutto, Sayyid Abdul A'la Al - Maudidi , among others. These authors were critical to keep this work within its main purpose: to present a non-ethnocentric version of Iranian revolutionary movement and its outcomes. After the 1979 Iranian Revolution, these factors – the role of Khomeini, the rescue of traditional and political Islam and concept of political spirituality –were and are fundamental to make us understand the emergence of the Islamic Republic and the Iranian new political system. Understand the specifics of Muslim society that unfold in a new way of being, of experiencing, is essential for understanding the dynamics and tensions of many Muslim countries and their relations with the West.

Keywords: Foucault, Iran, Iranian Revolution, Islam, Islamic Government, Islamic Republic, Khomeini, Political Islam, Political System, Spirituality Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. ESTADO E RELIGIÃO: O CASO DO ISLÃ	25
1.1 O Islã Tradicional.....	26
1.2 O Xiismo Duodecimal	32
1.3 O Islã político.....	34
1.4 O Islã no Irã.....	37
2. MARCOS HISTÓRICOS DO SÉCULO XX NO IRÃ – O CAMINHO PARA A REVOLUÇÃO.....	41
2.1 A Revolução Constitucional de 1906-1907	43
2.2 O Golpe de Estado de 1953 – A Operação Ajax.....	46
2.3 A Revolução Branca de 1963.....	49
2.4 O Caminho para a Revolução	52
2.5 A Revolução Iraniana.....	58
2.6 Uma nova sociedade iraniana.....	62
2.7 A influência da Revolução Iraniana no mundo	66
3. FOUCAULT E A REVOLUÇÃO IRANIANA: O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE POLÍTICA	69
4. A FONTE DO GOVERNO ISLÂMICO NO IRÃ: O VELAYAT-E FAQIH DE KHOMEINI	77
5. O SISTEMA POLÍTICO IRANIANO PÓS-REVOLUÇÃO.....	87
5.1 O arranjo do Sistema Político Iraniano	88
5.2 Eleições no Irã.....	98
6. PERSPECTIVAS POLÍTICAS PARA O IRÃ CONTEMPORÂNEO	99
6.1 Algumas das principais correntes intelectuais do Irã hoje	107
6.2 O choque entre Islã político e democracia é inevitável?	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125
GLOSSÁRIO	133
ANEXOS.....	137

INTRODUÇÃO

O sistema internacional atual apresenta um cenário de composição cada vez mais complexo, envolvendo novos atores e dinâmicas de pouco conhecimento à sabedoria convencional ocidental, nos obrigando a expandir nossa compreensão de mundo e revisar antigas concepções e interpretações da realidade. Devemos fazer isso na medida em que percebemos que muitos dos conflitos presenciados no mundo de hoje não podem ser explicados por meio de argumentos puramente políticos ou econômicos, tendo cada vez mais relevância os aspectos socioculturais nas situações de tensão entre as nações.

Ao pesquisarmos países do Oriente Médio, por exemplo, essa característica fica bastante perceptível e mais evidente. Os fatores de tensão na região estão, muitas vezes, intimamente ligados às questões culturais e políticas e a relação destes com a manutenção de poder. Há ainda um elemento que potencializa essa tensão na região: a religião.

Em sociedades muçulmanas, para se compreender as dinâmicas políticas e sociais se faz necessário compreender também a dinâmica religiosa. O estudo do Islã, do tradicional ao político, é essencial para entender de que forma ocorrem os processos de organização e fortalecimento de um Estado inserido em uma atmosfera religiosa que não se separa facilmente da vida pública e privada da população. O resultado desse convívio pode ser múltiplo, comportando desde Estados que optam por fontes variadas, inclusive não religiosas, para o estabelecimento de normativas e instituições políticas e sociais, até casos como o Irã, cujo governo islâmico possui toda a sua estrutura baseada na *Sharia*, a lei islâmica.

Buscando lançar luz à teorização de um governo islâmico, este trabalho se deterá ao seguinte objetivo: analisar o sistema político iraniano atual, a partir da sua idealização durante a Revolução Iraniana de 1979 por meio do conceito de *velayat-e faqih* do aiatolá Khomeini. Esse estudo nos levará a compreender a dinâmica política e social do país, resultante desse sistema islâmico de governo. Será, também, importante apresentar uma nova perspectiva para a interpretação desse fenômeno, quer seja, a perspectiva da espiritualidade política, trazida, neste trabalho,

pelos estudos do francês Michel Foucault. A partir disso, tentaremos refletir sobre as perspectivas políticas para o Irã contemporâneo.

O modo de governar de países muçulmanos muitas vezes se apresenta como ameaça à estabilidade política mundial, principalmente devido à forte influência que o islã político tem na região, fazendo surgir um novo medo, já vivido anteriormente e, mais recentemente, durante a Guerra Fria, no qual se faz necessário conter a expansão de um modelo político e socioeconômico que difere do modelo implantado pela maior parte da comunidade internacional, em especial pelas potências hegemônicas do sistema.

Esse medo, presente nas relações internacionais, incentiva o surgimento de perspectivas e interpretações mais rígidas e etnocêntricas das sociedades muçulmanas, muitas vezes consagradas em best-sellers como os de Samuel Huntington¹ e Bernard Lewis². A popularização dessas percepções resulta em um distanciamento cada vez maior entre as sociedades muçulmanas e o Ocidente.

Para o pensamento ocidental, o conflito entre fé e ciência é marcado por uma progressiva subtração de áreas de influência da fé e pelos avanços da ciência. No fundo, é isto que se pode compreender por racionalização ou secularização, um processo caracterizado, especialmente, pela eliminação da magia como meio de salvação, ou seja, pelo desencantamento do mundo, segundo a teoria weberiana. Se, no Ocidente, esse processo tornou-se vital na emergência do Estado moderno, mesmo não se dando de forma linear e apresentando controvérsias, o mesmo não acontece, necessariamente, com muitas das sociedades do mundo, principalmente no Oriente, onde a cultura, a civilização, o estilo de vida e a organização social muito diferem dos modelos ocidentais. Em muitos países islâmicos do Oriente Médio, por exemplo, o processo de fortalecimento do Estado vem se dando por outras

¹ Samuel Huntington foi um controvertido economista estadunidense muito influente nos círculos políticos mais conservadores. Autor da polêmica teoria do Choque das Civilizações, segundo a qual, de forma resumida, o mundo ocidental e o mundo oriental islâmico estavam fadados ao eterno conflito.

² Acadêmico britânico especialista na história do Islã e pesquisador das “raízes da raiva muçulmana”, segundo seu artigo de mesmo nome de 1990, publicado na *The Atlantic*.

vias que não o processo de racionalização e separação entre Igreja e Estado.

Ignorar uma sociologia da religião, que busca explicar empiricamente as relações mútuas entre religião e sociedade, pode levar à má compreensão de eventos históricos e atuais dos países do Oriente Médio, uma vez que tais estudos fundamentam-se na dimensão social da religião e na dimensão religiosa da sociedade. É necessário, portanto, indagar sobre a relevância social e política de um fenômeno religioso em sociedades que historicamente sofreram – e ainda sofrem – a influência do Islã, como a sociedade iraniana.

Também não pode ser ignorado o longo passado de intervenções e tentativas de ocidentalização dos países da região, que muito influenciaram o cenário atual dessas nações. Muitos países do Oriente Médio, cujas independências políticas foram declaradas tardiamente, possuem histórias marcadas por diferentes momentos políticos e sociais, naturais em processos de construção e fortalecimento do Estado. Neuza Nabhan (1996), em sua obra *Islamismo: de Maomé a nossos dias*, explica que no final da Segunda Grande Guerra, o mundo muçulmano foi se libertando dos colonizadores europeus e, a partir daí, a maioria dos países independentes se baseou nas fontes islâmicas para a legitimação de seu projeto político, uma vez que a religião, em muitos dos casos, era o único elemento capaz de unir as novas nações, proporcionando um valioso sentimento de pertença no país.

Além disso, as influências e impactos da ocidentalização e da descolonização ocorridas nas sociedades muçulmanas geraram crises na política de desenvolvimento dos países e isso se refletiu no comportamento do crente do Islã, que, cada vez mais, se distanciava de sua identidade cultural e religiosa. Esses fatos contribuíram para que, no início dos anos 1970, surgissem alguns movimentos de caráter político e religioso, baseados numa *reislamização*. (NABHAN, 1996)

Esses movimentos, de acordo com a autora, se inspiraram nas doutrinas puristas do Islã, como o *wahhabismo* (do século XVIII), o *salafismo* (dos séculos XIX e XX), o *mahdismo* (do século XIX) e a Irmandade Muçulmana (do século XX). Cada um desses movimentos – dentre outros – diferem muito entre si e perceber essa heterogeneidade do Islã é essencial para compreender as dinâmicas políticas e religiosas dos diferentes regimes que surgem nos países muçulmanos.

Com o *revival* fundamentalista ocorrendo em muitas partes do mundo islâmico e, mais recentemente, no início da segunda década dos anos 2000, com os eventos da Primavera Árabe³, poucos permanecem sustentando a ideia de que um tratado jurídico e filosófico sobre a lei islâmica teria pouca relevância para a política mundial e para as relações internacionais, uma vez que se pretende compreender os modelos de sociedades, organização e instituições que surgem nesse ambiente. Por essa razão, se faz necessário situar o papel do Islã e, mais do que isso, do Islã Político na construção e no fortalecimento do Estado Iraniano.

Nesse sentido, devemos, primeiramente, compreender que ao nos referirmos ao “Islã Político” nos referimos a um recorte da religião Islâmica tradicional, milenar e heterogênea, que defende um resgate a uma tradição jurídica onde seja possível associar a política e a religião em uma única esfera.

Essa breve apresentação e contextualização do Islã, do tradicional ao político, será realizada no primeiro capítulo deste estudo e possibilitará uma melhor compreensão do papel da religião islâmica no cenário iraniano durante e após a Revolução Iraniana de 1979, momento chave para a reestruturação dos modelos organizacionais daquela sociedade.

Hoje, dentre os países islâmicos, o Irã é, de fato, um caso curioso. Seu Estado é definido como uma República Islâmica, cuja legislação é baseada na doutrina xiita. Suas instituições políticas, bem como a (re)construção do Estado durante e após a Revolução Iraniana de 1979, são repletos de uma ambiguidade que pode ser compreendida como uma tentativa de idealizar um modelo de Estado moderno, mas, ao mesmo tempo, fundamentado em preceitos religiosos. É por este fato, entre outros, que o Irã nos fornece um estudo de caso para uma análise das dinâmicas das representações sociais do islamismo político.

Além disso, a partir da década de 1970, foi o Irã o Estado muçulmano a liderar o movimento de recuperação dos princípios

³ Esse processo foi caracterizado como uma “onda” – a maneira pela qual Samuel Huntington descreveu os três momentos de democratização do mundo – que tem alterado a estagnação política, econômica e ideológica de países árabes muçulmanos em um curto espaço de tempo, principalmente entre os anos 2010-2012.

corânicos por meio da ação popular e, também por essa razão, nos oferece um marco referencial importante para o recorte deste estudo.

O Irã foi governado por uma sucessão de dinastias de Xás⁴ de 1848 até a revolução de Khomeini em 1979. Durante esse período, houve um momento na história do país em que a democracia parlamentar encontrou uma oportunidade para se consolidar, no início dos anos 1950. O processo foi interrompido por uma interferência britânico-americana que resultou, em agosto de 1953, em um golpe patrocinado pela CIA contra um governo iraniano legítimo e democraticamente eleito⁵. Esse golpe, segundo Benazir Bhutto (2008), não apenas destruiu o nascente governo democrático no Irã como levou gerações de muçulmanos a suspeitarem e verem com cinismo as motivações ocidentais até os dias de hoje. Esse caso será abordado com maiores detalhes mais adiante.

No Irã, o levante revolucionário de 1979 é visto como parte de uma série de eventos turbulentos que se iniciaram ainda em 1905, passando pela Revolução Constitucional de 1906⁶, momento em que diversos temas vieram à tona, como o debate em torno do conceito de democracia, o papel das mulheres na sociedade, em contrapartida com a tradição, o secularismo em oposição ao nacionalismo clerical, etc.

O aiatolá Ruhollah Khomeini foi a figura suprema no governo revolucionário iraniano, mantendo o equilíbrio entre os grupos moderados e radicais na hierarquia religiosa, até a sua morte, em junho de 1989. Durante a década em que esteve à frente da nova República Islâmica (1979 – 1989), os grandes temas de discussão se referiram às questões sobre a propriedade, sobre os códigos morais, a participação

⁴ Xá, ou *Shah*, era o título dos monarcas da Pérsia e, posteriormente, do Irã. Muitas vezes traduzidos para o português como Rei.

⁵ Atuando em conjunto, a CIA norte-americana e o M-16, o serviço secreto inglês, arquitetaram um golpe de Estado no Irã, em 1953: a Operação Ajax. O objetivo era a derrubada do primeiro-ministro Mohammad Mossadegh, o líder nacionalista que estatizara as empresas petrolíferas estrangeiras.

⁶Revolução Constitucional Persa ou Revolução Constitucional Iraniana ocorreu entre 1905 e 1907. A revolução levou ao estabelecimento de um parlamento no país e foi o primeiro evento do gênero na Ásia, colocando o Irã à frente do mundo muçulmano em sua luta pela democracia, igualdade e soberania nacional.

política, a filosofia, debates que influenciaram e moldaram o que o Irã é hoje.

Tendo como objeto de estudo desta pesquisa o sistema político iraniano atual, no segundo capítulo me debruço sobre alguns marcos da história do Irã: a Revolução Constitucional de 1906, a Operação Ajax, A Revolução Branca de 1963 e a Revolução Iraniana de 1979. Durante esse capítulo, nos deteremos aos anos precedentes à Revolução, ao seu desenrolar e seus resultados mais imediatos nos anos que se sucederam.

Foi interessante constatar, no decorrer dessa exploração acadêmica, que na medida em que intelectuais progressistas e esquerdistas, ao redor do mundo, se mostraram divididos em suas avaliações sobre a Revolução Iraniana, uma vez que mesmo apoiando a derrubada do Xá, ficavam geralmente menos entusiasmados com as noções de uma República Islâmica, o filósofo francês Michel Foucault mostrou-se ambivalente, visitando e escrevendo sobre o Irã em 1978, de forma entusiasmada e não crítica sobre a Revolução e os possíveis desdobramentos do movimento.

O interesse de Foucault neste acontecimento histórico pareceu muito mais do que uma mera curiosidade jornalística. Seus antigos trabalhos já mostravam uma consistente, ainda que sutil, afinidade com o Oriente e suas normas sociais mais tradicionais, bem como uma preocupação com o pensamento messiânico oriental. Foucault acreditava que o fim do colonialismo na década de 60 tinha levado o pensamento ocidental a um ponto de inflexão e a uma crise, sendo necessário, portanto, “aprender” com os modelos orientais de organização social (NETO, 2012).

Foucault foi ao Irã para acompanhar o levante revolucionário e “para estar lá no nascimento das ideias”. Ele escreveu que o novo estilo de política muçulmana poderia ser o ponto de partida para uma nova forma de “espiritualidade política”, não apenas para o Oriente Médio, mas para a Europa, que havia adotado uma política secular desde a Revolução Francesa, como ele escreveu em novembro de 1978:

Existem mais ideias na terra do que os intelectuais imaginam. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes, mais passionais do que os “políticos” pensam. Temos que estar lá no

nascimento das ideias, a explosão exterior de sua força: não em livros que as exprimem, mas nos eventos manifestando a sua força, em esforços que giram em torno de ideias, a favor ou contra. As ideias não governam o mundo. Mas é porque o mundo tem ideias (e porque ele constantemente as produz) que não é passivamente governado por aqueles que são seus líderes ou por aqueles que gostariam de ensinar, de uma vez por todas, o que se deve pensar. Esta é a direção que queremos que essas “reportagens jornalísticas” tomem. Uma análise do pensamento será ligada a uma análise do que está acontecendo. Intelectuais trabalharão juntos com jornalistas no ponto em que as ideias e os eventos cruzam (FOUCAULT, 1978 apud AFARY e ANDERSON, 2011, p. 19)

Na visão de Foucault, o Irã estava testemunhando um modelo ímpar de revolução, tendo sido organizada em torno de objetivos muito diferentes que visavam um rompimento cultural, social e político fundamental com a ordem moderna ocidental a que havia sido imposta nos anos de governo dos sucessivos Xás.

As análises, avaliações e interpretações de Foucault a respeito da Revolução Iraniana, bem como a sua noção de espiritualidade política, serão apresentadas no terceiro capítulo, o que nos ajudará no processo de compreensão do Sistema Político Iraniano e da proposta de Governo Islâmico criada no final dos anos 70, consagrada nos anos 80 e mantida até os dias de hoje. Trata-se da concepção do *Velayat-e Faqih* de Khomeini, principal fonte do governo islâmico do Irã e que será abordada, em detalhes, no capítulo quarto deste trabalho.

Porém, é importante ressaltar que, mesmo sendo uma figura emblemática e detentora de grande influência no crente do Islã, sem o apoio de intelectuais de diferentes correntes dentro do Irã, os planos de Khomeini para uma revolução e instauração de um governo islâmico poderiam não ter se concretizado. Jalal Al-Ahmad (1923-1969), autor do agora clássico livro de 1963 *Plagued by the West*, foi um desses intelectuais, contribuindo para o novo discurso do Islã militante nos anos anteriores à Revolução Iraniana. No início dos anos 1960, Al-Ahmad via

o Islã como a única barreira restante contra o capitalismo ocidental e o consumismo desenfreado. *Plagued by the West* misturava uma crítica nietzschiana da tecnologia moderna com a do trabalho alienado marxista, atacando, também, a hegemonia cultural do Ocidente.

Al-Ahmad acreditava que a moderna tecnologia só poderia ser domesticada por meio de um retorno ao Islã, sobretudo aos componentes de martírio e *jihad*, esse último em seu significado estritamente combativo. Suas críticas à ocidentalização e seu apoio à nacionalização do país se tornaram parte da ideologia da Revolução Iraniana.

Ali Shariati, um dos pensadores muçulmanos mais influentes de sua geração, foi outro intelectual esquerdista que contribuiu e endossou essa linha de raciocínio. Shariati era um teólogo muçulmano laico que esteve envolvido no movimento internacional pela independência da Argélia, nos anos 1950 e 1960. Sociólogo e com Ph.D. em Filosofia Persa pela Sorbonne, estimulava a juventude, e ajudou a abrir caminho para a hegemonia de Khomeini sobre o movimento revolucionário em 1978-1979.

Mais do que qualquer outra pessoa, com exceção do próprio Khomeini, Ali Shariati se tornou a inspiração ideológica da revolução de 1979 e desfrutava de enorme prestígio entre os iranianos até os dias atuais.

Intelectuais como Al-Ahmad e Shariati foram de extrema importância para a idealização do Estado Islâmico, junto com Khomeini. Com discursos que modernizavam as velhas narrativas religiosas, conectando temas contemporâneos a uma linha de pensamento esquerdista, foi possível se aproximar e mobilizar jovens estudantes e intelectuais, tornando cada vez mais propício o surgimento de um governo islâmico no país após a Revolução.

Após os anos que sucederam a Revolução e, principalmente, após a morte do líder Khomeini em 1989, a sociedade iraniana passou por profundas transformações. Segundo Ali Gheissari e Vali Nasr (2006), a urbanização trouxe consigo mudanças culturais, educacionais, além da queda de antigas classes sociais com o surgimento e crescimento de outras. A sociedade se tornou mais jovem e etnicamente integrada e testemunhou uma grande participação da mulher na vida pública. A economia do país se tornou mais sofisticada, causando grandes efeitos no aspecto social do país.

Ainda segundo esses autores, no Irã, o processo de fortalecimento do Estado surge a partir da divisão do poder do Estado, que não consegue dominar o poder político sozinho após a Revolução, com as forças sociais pressionando a máquina estatal. Dessa forma, o Estado se tornou compelido a dividir o poder, devido às crises políticas e econômicas (2006).

O Presidente Rafsanjani, que sucedeu o governo de Khomeini em 1989 e ficou no poder até 1997, procurou reativar a política exterior, rompendo o seu relativo isolamento internacional.

A eleição do Presidente Mohammad Khatami em 1997 causou novas alterações na política doméstica iraniana, inaugurando um momento que hoje é conhecido como Movimento Reformista⁷.

Após a saída de Khatami, em 2005, Mahmoud Ahmadinejad é eleito e assume o poder executivo do Irã, sendo reeleito em 2009, em eleições marcadas por protestos e manifestações que culminaram com a criação do Movimento Verde Iraniano, liderado por políticos reformistas do país, como Mir Hussein Mussavi e Mehdi Karroubi.

Da Revolução Iraniana até os dias de hoje, é possível perceber um aumento gradativo da tensão entre o Irã e alguns países ocidentais, principalmente os Estados Unidos da América. Boa parte da razão dessa situação, além dos motivos políticos e econômicos óbvios, é o desprezo pelo conhecimento de um sistema político construído sobre valores islâmicos que divergem dos já reconhecidos valores da democracia liberal, que passou a ser, inclusive, discurso de justificativa para intervenções internacionais e desrespeitos às soberanias e autodeterminação dos povos. Por outro lado, o governo iraniano não demonstra credibilidade ou transparência em suas práticas políticas. O resultado disso é, do lado ocidental, a disseminação da ideia do Irã reacionário, medieval e fanático; do lado iraniano, a ideia da injustiça e opressão ocidental e norte-americana.

⁷O Movimento Reformista Iraniano é um movimento político integrado por um conjunto de partidos e organizações iranianos que apoiam o projeto de reformas de Mohammad Khatami, visando promover as liberdades civis. Geralmente considera-se que a chamada "era das reformas" no Irã corresponde ao período de 1997 a 2005, que coincide com os dois mandatos de Khatami.

Com uma perspectiva histórica dos anos posteriores à Revolução Iraniana, poderemos ter uma visão mais clara dos processos e instituições políticas do Irã contemporâneo, importantes para o detalhamento do sistema político iraniano que será realizado no decorrer deste estudo. Notaremos, principalmente, o desenvolvimento progressivo da institucionalização do sistema político iraniano com o marco da revisão constitucional de 1989, que representa uma tentativa de secularização do campo político e racionalização da ação do Estado após o desaparecimento da figura carismática de Khomeini.

Manouchehr Mottaki, diplomata e político iraniano, Ministro das Relações Exteriores do Irã entre os anos de 2005 e 2010, enfatiza que há três décadas os iranianos vêm abraçando as práticas democráticas, participando ativamente de eleições tanto em níveis locais como nacionais, acreditando que seus votos podem determinar os caminhos a serem percorridos pela política de seu país. O país comporta toda uma geração de participantes de eleições, com experiências em votação, lidando com as promessas dos políticos, os constituintes e, acima de tudo, com os principais princípios da democracia. (BEDNARZ & HOYNG, 2007)

O Sistema Político Iraniano, assim como seus atores, instituições e dinâmicas, será o foco do quinto capítulo deste trabalho. É importante adiantar, neste momento, que existem três poderes soberanos e independentes na República Islâmica do Irã, apresentados e detalhados na Constituição do país, sendo eles o Legislativo, formado pelo Parlamento e pelo Conselho de Guardiães, o Executivo e o Judiciário. Todos são exercidos sob a supervisão de dirigentes religiosos. Essa combinação de elementos democráticos e religiosos resulta em uma lógica híbrida de organização política e social, que foi ponderado e serviu de norte para este estudo.

Outro ponto curioso sobre a dinâmica da sociedade iraniana num contexto pós-revolução se refere à tolerância religiosa no país. Segundo Bednarz e Hoyng (2007), a tolerância religiosa no Irã avançou significativamente nos anos posteriores à Revolução. Católicos, judeus, xiitas e sunitas convivem no país e possuem suas liberdades de cultos garantidas pela nova Constituição. A liberdade de escolha, especialmente em questões de fé, é uma pedra fundamental dos valores corânicos e essa liberdade leva ao pluralismo na religião. Além disso, é garantida também

a representação de cada minoria no Parlamento Iraniano, como será exposto mais adiante.

Um estudo que tem como essência apresentar uma visão de mundo diferente das principais correntes de pensamento no que diz respeito à democratização/ocidentalização do Oriente Médio, tendo como foco de análise um sistema político baseado em leis islâmicas, não pode ser bem-sucedido sem que se tenha em mente a importância do relativismo cultural tão fundamental neste caso. Partirei do pressuposto que cada cultura se expressa de forma diferente e a atividade humana individual e coletiva deve ser interpretada em contexto, nos termos de sua própria cultura.

Creio que a principal contribuição que meu estudo pode dar à compreensão da relação entre religião e a política no Irã é a perspectiva analítica que pretendo defender. Sendo assim, a minha proposição central é a de que para compreender o outro, é necessário abandonar uma perspectiva excessivamente etnocêntrica de análise, ao mesmo tempo em que se abrem novas possibilidades de interpretação.

1. ESTADO E RELIGIÃO: O CASO DO ISLÃ

Peter L. Berger (1985), citado por Metzger (2008, p. 19), faz uma análise do processo de secularização das sociedades de uma perspectiva cronológica interessante e que pode contribuir para o entendimento do funcionamento das religiões na modernidade. Segundo o autor, uma sociedade pré-liberal, ou seja, antes do advento dos modelos de democracia liberal na Europa, se organizava a partir de um referencial ideológico de cunho religioso, onde o Estado associava-se a entidades representativas religiosas. Neste panorama, a conjuntura comum à época acomodava Igreja e Estado dentro de um esquema de governabilidade possível e plausível.

Esse cenário começa a se transformar com a ocorrência das revoluções liberais e iluministas na Europa do século XVIII. Neste momento, há uma busca à mobilização do poder da razão, onde tem início o rompimento entre as instituições religiosas e as instituições estatais e a hegemonia do poder da Igreja é quebrada. As livres escolhas humanas passam a ganhar destaque e o modelo de sociedade baseado na religião passa a perder o seu sentido. Este seria o ponto de partida para o modelo de Estado moderno que temos hoje.

Apesar dessa lógica fazer bastante sentido em boa parte do mundo, principalmente no Ocidente, o mesmo não ocorreu em muitas sociedades muçulmanas. Em seu livro intitulado “Political Islam”, Nazih Ayubi (1991) alimenta a ideia de que a religião islâmica e a política, ao longo dos anos, caminharam juntas dentro da esfera estatal de tal modo que o Estado acabou por se apropriar, inteiramente, da religião, assumindo, inclusive – e aí está a grande complexidade do Islã – o papel de Igreja, pensando em Igreja como o corpo institucional clerical e hierarquizado de onde surgem as normativas éticas e morais.

Esse cenário de não existência de uma instituição oficial, tal qual existe na Igreja Católica, por exemplo, possibilita o surgimento de novas estruturas sociais onde a religião e o Estado assumem um papel de interdependência quase orgânica, acomodados em um sentido de comunidade onde as normativas religiosas sejam as únicas fontes e referências (política, econômica e social) que possam existir. Ao fazer isso, fica impossibilitada a separação das duas esferas – Igreja e Estado – por meio do chamado secularismo. Uma vez que não há distinção entre

Estado e Igreja, a separação entre ambos não existe (AYUBI, 1991 apud METZGER, 2008, p. 21-22).

Como veremos neste primeiro capítulo, de maneira sintética, certamente, mas suficiente, o Islã precisa ser compreendido a partir de um espectro mais abrangente, que vai além da religião e do misticismo. Como Metzger (2008, p. 13) afirma, trata-se de uma “experiência comum compartilhada”, que abarca diversos aspectos da vida humana, como o direito, a política, a economia, a ideia de sociedade civil, as tradições.

Veremos, ademais, que é dentro desse amplo universo que se encontra o Islã Político, uma proposta de enfrentamento e enquadramento que também, ele próprio, permite uma vasta possibilidade de interpretações. Esses apontamentos serão fundamentais no processo de busca à compreensão de um modelo de governo islâmico contemporâneo. Neste caso, mais especificamente, nos deteremos ao modelo proposto pela República Islâmica do Irã, a partir de seu novo Sistema Político inaugurado em 1979, após a Revolução Iraniana.

1.1 O Islã Tradicional

Para compreender o Islã (ou *Islam*), que significa, em árabe, “submissão” (a Deus) e a sua dinâmica é necessário, fundamentalmente, sondar os mistérios da religião e da espiritualidade; explorar seu livro sagrado, o Corão; seu porta-voz, o Profeta Maomé; e a sua mística, o sufismo⁸. Além disso, ainda é necessário reconhecer e compreender os cinco pilares que formam os elementos constitutivos daquilo que a maior parte dos muçulmanos reconhece como a tradição central do Islã: a

⁸O Sufismo, enquanto corrente religiosa mística do islamismo, é considerado por outras correntes como sendo um desvio do “verdadeiro” Islã. Por outro lado, admite-se que o Sufismo constitui um quadro de referência simbólica e normativa que influenciou a religiosidade de praticamente todos os setores das sociedades muçulmanas. O Sufismo, de acordo com Schuon, pode ser identificado como um Islã místico aberto a sincretismos e ressignificações de valores religiosos (SCHUON, 2006, p. 4).

profissão de fé (*shahada*⁹), as cinco orações diárias (*salat*¹⁰), a doação (*zakat*¹¹), o jejum durante o mês sagrado do Ramadã¹² (*sawm*¹³) e a peregrinação a Meca¹⁴ (*hajj*¹⁵) (SCHUON, 2004, p. 6).

⁹ A *shahada*, que em árabe quer dizer “testemunho”, é o primeiro dos cinco pilares do Islamismo e trata-se de uma declaração que pode ser dividida em duas partes: “Não há outro deus além de Allah; Maomé é o mensageiro de Allah”. É costume que um muçulmano a proclame durante diversos momentos do dia, desde o momento de acordar até o momento de dormir.

¹⁰ *Salat* refere-se às cinco orações públicas que cada muçulmano deve realizar diariamente, voltado para Meca. As orações devem ser efetuadas em árabe, mesmo que o crente não conheça a língua. Devem ser feitas em momentos concretos do dia, que não correspondem a horas, mas a etapas do curso do sol: ao alvorecer; ao meio-dia, entre o meio-dia e o pôr-do-sol; logo após o pôr-do-sol; de noite. Consistem na recitação de um conjunto de versículos do Corão, num ciclo de posições (em pé, curvado, de joelhos, prostrado e sentado).

¹¹ *Zakat* é um tributo religioso que significa, literalmente, “crescer” ou “aumentar”. O seu pagamento é anual e obrigatório para todos os muçulmanos. De uma maneira geral incide sobre 2,5% da riqueza de cada pessoa. Cada muçulmano pode escolher o momento mais adequado do ano para pagar o *zakat*, mas muitos optam por fazê-lo no mês sagrado do Ramadã. Segundo o Islã, toda a riqueza é oriunda de Allah. Aqueles que tiveram a sorte de se beneficiar da sua riqueza devem por sua vez apoiar os membros mais desfavorecidos da comunidade muçulmana (a *umma*). O não pagamento do *zakat* é entendido como um pecado que será julgado no Dia do Juízo Final. O dinheiro obtido a partir do *zakat* deve ser gasto, de preferência, na comunidade local.

¹² Ramadã é o nono mês do calendário islâmico. Para o crente do Islã, é um tempo de renovação da fé, da prática mais intensa da caridade, e vivência profunda da fraternidade e dos valores da vida familiar. Neste período pede-se ao crente maior proximidade dos valores sagrados, leitura mais assídua do Alcorão, frequência à mesquita, correção pessoal e autodomínio.

¹³ O jejum é observado durante todo o mês do Ramadã, da alvorada ao pôr-do-sol. Os muçulmanos, nesse período, não comem e não bebem nada, nem mesmo água. O jejum também se aplica às relações sexuais. O crente deve não só abster-se dessas práticas como também não pensar nelas e manter-se concentrado em suas orações e recordações de Deus, sendo neste mês a frequência mais assídua à mesquita. Além das cinco orações diárias, durante esse mês sagrado recita-se uma oração especial chamada *Taraweeh* (oração noturna). O jejuador deve abster-se de tudo que vai contra a moral, pois o jejum

Essa completa apreensão do que o Islã representa para a comunidade, a *umma*, só é possível quando damos um passo além das leituras do livro sagrado, o Corão, e de obras que explicam a religião em sua essência. Compreendê-lo exige, portanto, um contato direto com o crente muçulmano que está inserido diretamente no ordenamento místico que o Islã propõe, dentro de sua lógica própria. Essa proposta foi respeitada na construção do trabalho que se segue nas próximas páginas.

Ao ter o primeiro contato com o livro sagrado do Islã, já se percebe a importância do que ele representa. O Corão não é somente a escritura do Islã, mas a própria revelação, o *logos*, o “intermediário” ou a “ponte” entre duas ordens de realidade, a da absolutez e a da relatividade, a do divino e do humano. A riqueza do Corão pode ser medida pelo fato de que ele contém, simultaneamente, uma metafísica e um código ético e moral, o que é, por sua vez, base da lei islâmica, a *Sharia*. O Corão é, assim, a principal fonte de conhecimento e direcionamento moral e social dos muçulmanos.

“Temos-te revelado, pois, o Livro que é uma explanação de tudo, é guia, misericórdia e auspício para os muçulmanos.” Não há uma lei religiosa ou um problema, no que diz respeito ao mundo e à vida dos homens, que não tenha no Alcorão uma solução; ele é um auxílio inesgotável, guia,

é visto como uma grande prática de disciplina e da doutrina, tanto espiritual como moral. A ação não se limita somente à abstinência de comer ou beber, mas também de todas as coisas más, maus pensamentos ou maus atos. O jejuador deve ser indulgente se for insultado ou agredido por alguém, deve evitar todas as obscenidades, ser generoso, bem mais do que os outros meses e aumentar a leitura do Corão.

¹⁴Meca é considerada a cidade mais sagrada para a religião islâmica. Localizada na Arábia Saudita, é o berço de Maomé.

¹⁵*Hajjé* o nome dado à peregrinação realizada à cidade santa de Meca pelos muçulmanos. É considerada o último dos “Cinco pilares do Islamismo”, sendo obrigatória, pelo menos uma vez na vida, para todo o muçulmano adulto, desde que este disponha dos meios econômicos e goze de saúde. Cerca de dois milhões de pessoas de todos os pontos do planeta realizam anualmente a *Hajj*, que só pode ser efetuada uma vez por ano, entre o oitavo e o décimo dia do mês de *Dhu al-Hijja*, o último mês do calendário islâmico.

explicação e orientação para todos, quer seja em partes ou no todo: “Já vos chegou de Allah uma Luz e um Livro esclarecedor” (ALCORÃO, 2001, p. 10 - 16ª SURATA, versículo 89 e 5ª SURATA, versículo 16).

É e continua sendo o centro da cultura islâmica, dos movimentos filosóficos e de todas as suas atividades intelectuais. O que está presente nas páginas do Corão, distribuídos em *suratas*¹⁶, são ensinamentos islâmicos que se basearam em tudo o que Maomé disse ou fez ao longo de sua vida, tendo ele próprio ditado muitos dos textos lá presentes. Outros trechos se referem às histórias relatadas pelos companheiros de Maomé, que as narraram e compilaram muitas vezes sem seguir uma cronologia temporal. Estas últimas são reconhecidas como as Tradições do Islã, formando o que os muçulmanos chamam de *sunna*.

É interessante ressaltar que se trata de um livro que se propõe global, ou seja, se dirige a toda humanidade, sem distinção de raça, cor, região ou tempo e procura guiar o homem em todos os sentidos de sua vida: espiritual, material, individual e coletivo, contendo diretrizes para a conduta do chefe de Estado, bem como do homem comum; do rico, bem como do pobre; diretrizes para a paz, bem como para a guerra; tanto para a cultura espiritual como para o comércio e bem-estar material. O livro busca principalmente desenvolver a personalidade do indivíduo e, para tanto, não apenas fornece ordens, como tenta ainda convencer, apelando para a razão humana e relatando histórias, parábolas e metáforas, ditando normativas relacionadas com a vida social, comercial, matrimonial, como a herança, o direito penal, o direito internacional, etc (ALCORÃO, 2001, p. 15).

Essa grandeza e complexidade que se percebe no Corão também se estende ao Islã como um todo. Resumir o Islã a uma religião, a uma esfera mística e espiritual da vida humana, seria desprezar um mundo de razão própria e que possui diversas variantes e interpretações. O Islã é, de fato, complexo e heterogêneo. Suas ramificações vão para além da divisão mais conhecida e citada entre sunitas e xiitas, e todas elas proporcionam uma enorme variedade nas formas de se interpretar, praticar e vivenciar o

¹⁶ Surata é nome dado a cada capítulo do Alcorão. São 114 suratas, subdivididas, por sua vez, em versículos. As suratas não se encontram ordenadas por uma ordem cronológica de revelação.

Islã, compondo os diferentes grupos sociais e tradições culturais que compõem o vasto mundo muçulmano.

Entretanto, para nos determos ao caso específico do Irã, focaremos, neste capítulo, nas duas principais correntes do Islã: Sunismo e o Xiismo. Estas correntes teriam sido originadas num processo que se iniciou ainda no século VII com as divergências entre diferentes grupos islâmicos sobre as regras de sucessão na liderança da comunidade muçulmana após a morte de Maomé, e culminou na definição de tradições religiosas distintas. A consolidação da fronteira sectária entre o Sunismo e o Xiismo teria se dado através da produção de diferentes doutrinas e rituais e sua organização em sistemas normativos próprios a cada uma das duas tradições.

Para o relato desta história resumida das doutrinas islâmicas Sunita e Xiita, baseio-me principalmente no trabalho de Leon Farhi Neto (2012, p. 79 – 83).

O profeta do Islã, Maomé, morre em 632 d.C. sem deixar descendentes masculinos diretos para ocupar o seu lugar diante da comunidade muçulmana, nem ao menos orientando para um processo de sucessão apropriado.

Dada essa conjuntura, foi organizada, pelos seus companheiros mais próximos, uma assembleia a fim de eleger uma nova liderança espiritual e política para a *umma*. Entretanto, para essa assembleia, não foi convidado a participar o primo e genro de Maomé, esposo de sua filha Fátima, Ali, que havia sido criado em sua presença, quase como um filho. Pela assembleia, foi designado Abu Bakr, da tribo Quraych e pai de Aicha, a esposa preferida do profeta, o lugar antes de Maomé.

O resultado da assembleia foi contestado por Ali, que logo formou um partido com seus companheiros, o partido de Ali (chi‘at Ali), os xiitas. Para os seguidores de Ali, foi a sua proximidade ao profeta Maomé, a sua devoção, o seu conhecimento religioso, sua adequação rigorosa aos preceitos do Corão e sua vida exemplar que o fizeram um modelo ideal a ser seguido. Porém, os xiitas acabaram por aceitar, momentaneamente, a eleição de Abu Bakr. O conflito definitivo só iria se conflagrar um pouco mais tarde.

As sucessões seguintes ocorreram da mesma forma, por meio de assembleias que acabavam por privilegiar determinadas famílias (clãs)

em detrimento de outras, resultando em seguidas contestações de legitimidade do processo. O resultado desse cenário de luta pela liderança da *umma* deu origem ao que ficou conhecida como a Grande Discórdia do Islã.

Ali acabou sendo proclamado califa por seus companheiros em Medina e teve que enfrentar seus rivais, em especial Mu‘awiya, em confrontos militares diretos, até ser assassinado em 661. Com a morte de Ali, Mu‘awiya se apropria do califado, e funda a dinastia Omeiade. Foram os seguidores de Mu‘awiya que formaram o ramo islâmico que iria promover o sunismo.

De forma bastante resumida, os sunitas aceitam a sucessão ao califado por meio de eleição ou designação, desde que seja do clã *quraychita*, ou seja, membro das famílias que compuseram os primeiros califados após a morte de Maomé. Por outro lado, para os xiitas, apenas os descendentes de Ali, membro da família de Maomé, são reconhecidos como *imame*.

Além de ressaltar essa “macrodivisão” entre xiitas e sunitas importantes para esse trabalho, também é fundamental compreender que, mesmo dentro do sunismo ou do xiismo, há uma multiplicidade de grupos e facções minoritárias, cada qual com seus ritos, tradições e interpretações. Para recortarmos ainda mais esse estudo, nos deteremos à facção dominante no Irã, composta por xiitas ditos duodecimais, ou seja, da facção Xiismo Duodecimal.

1.2 O Xiismo Duodecimal

Para compreender o Xiismo Duodecimal, devemos voltar à história de Ali. Ali e Fátima tiveram dois filhos, Hassan, o mais velho e Hussein, o mais novo. Após a morte de Ali, Hassan renuncia à luta contra Mu'awiya pela sucessão do califado, com quem sela um acordo de paz, e se recolhe em Medina, até o seu falecimento, em 670, deixando Mu'awiya livre para ocupar o espaço de liderança no califado.

Em 680, pouco antes de morrer, Mu'awiya nomeia seu filho Yazid como seu sucessor ao califado. É nesse momento que o filho mais novo de Ali, Hussein, se revolta contra Yazid e se reúne com outros seguidores fiéis a Ali para enfrentarem os rivais. Os dias que se seguem entraram para a história como o episódio de martírio do mês de *muharram*. Obrigado a acampar no deserto de Karbala com suas tropas fiéis a Ali, as forças fiéis a Yazid os cercam e os pressionam ao rendimento, mas Hussein não se entrega. No décimo dia de *muharram*, dia de *ashura*, festejado desde então pelos xiitas, as forças de Yazid atacam o acampamento de Hussein. Hussein, seus familiares e companheiros são dizimados numa batalha desproporcional. Sobrevivem apenas o filho, que se tornará o quarto *imame*, e a irmã de Hussein, Zaynab.

Posteriormente, durante os períodos de oposição ao regime de Reza Pahlavi e como preparação para a Revolução Iraniana, esses dois eventos vieram à tona como reconstruções históricas e atualizações míticas, a fim de unir o povo iraniano contra o Xá, o inimigo comum. Esse momento de reapropriação será retratado em mais detalhes no próximo capítulo.

Para o Xiismo Duodecimal presente no Irã, ainda é importante ressaltar dois pontos que perfazem sua interpretação de mundo e influenciam na sua organização social: as predicções de Ja'far al-Sadiq, falecido em 765, conhecido como o sexto imame, e a ocultação do décimo segundo e último imame, em 874.

Ja'far al-Sadiq é considerado o fundador da *fiqh* duodecimal. Por meio da sua atuação e influência na *summa*, foi possível desenvolver uma jurisprudência islâmica, ou, mais do que isso, uma ciência jurídica islâmica, que tem como base fundamental a *sharia*, no qual forma um

conjunto de normas legais que regem a sociedade muçulmana em todos os seus domínios.

O outro evento do núcleo doutrinário do xiismo duodecimal é o desaparecimento do décimo segundo imame, em 874. Os xiitas ainda esperam o seu retorno, quando ocorrerá a guerra definitiva contra as forças do mal. Segundo os preceitos islâmicos dessa facção, após sua vitória, ele estabelecerá um reino de justiça, ao qual retornarão os imames e o profeta Maomé. Então, dar-se-á o Juízo Final.

De acordo com Neto (2012, p. 82) ao longo da história, o messianismo xiita tomou, muitas vezes, um caminho questionador e revolucionário, levantando questões importantes como a interpretação religiosa contemporânea, por exemplo, ou quanto à adaptação do conteúdo corânico às sociedades modernas. O debate em torno desses apontamentos proporcionou o surgimento de diferentes correntes do clero xiita que se posicionam, ainda hoje, com maior ou menor engajamento político, desde os que apoiam comportamentos mais tradicionais e conservadores diante das mudanças do mundo, sendo contrários às releituras e às novas interpretações do livro sagrado, até os reformistas que apoiam a acomodação dos preceitos islâmicos às inovações modernas. Essas correntes disputam entre si a atenção dos fiéis para que possam adquirir maior poder de influência, uma vez que, não havendo um modelo estritamente hierárquico dentro do Islã, a escolha dos líderes religiosos é efetuada a partir da base dos *mulás*¹⁷ mais próximos aos fiéis, nas próprias comunidades.

Entretanto, com a Revolução Iraniana, o Islã de facção xiita sofreu uma inflexão neste modelo de organização. A partir de 1979, consolida-se, para boa parte do mundo muçulmano, um único líder, Khomeini, que se propõe a transformar drasticamente as relações clericais, sociais, políticas, culturais e econômicas não só do Irã, mas de todos os países muçulmanos que buscam o resgate à essência do Islã.

¹⁷ O termo *Mulá* (mullah) é geralmente utilizado para se referir a um homem ou uma mulher muçulmana, educado em teologia islâmica. O título, dado a alguns clérigos islâmicos, pode ser traduzido como "vigário", "mestre" e "guardião". Em grande parte do mundo muçulmano, particularmente no Irã, é o nome comumente dado aos clérigos islâmicos locais ou líderes das mesquitas.

1.3 O Islã político

Os séculos XIX e XX, repletos de transformações tecnológicas, sociais e culturais, marcam um longo período de tensão e inúmeras reformas no mundo islâmico que, de certa forma, se estendem até os tempos atuais e que se traduzem em modificações profundas na dinâmica do Islã, seja no sentido de seu endurecimento ou no sentido de sua flexibilização.

De acordo com Pinto (2010), essas profundas modificações não ocorreram somente no âmbito das interpretações do mundo feitas pelos especialistas islâmicos ou pelas posturas dos Estados diante dos novos desafios, mas ocorreram internamente, no subjetivo do crente do Islã, que passou a questionar a moral dos indivíduos e buscar conforto nos *ulemás*¹⁸ e *mulás* da comunidade, dotando-os, cada vez mais, de importância como produtores de significados culturais.

Com o fim do Império Otomano e sua decomposição no século XIX, essa situação de busca por uma subjetividade individual e uma identidade coletiva se intensifica. O resultado é o surgimento de movimentos que buscam, por meio de discursos nacionalistas e religiosos, manter a integridade dos povos da região. Segundo Roy (1996), citado por Metzger (2008, p. 34) é neste momento que surge o reformismo salafista¹⁹, que defendia um retorno ao passado, ao tempo das primeiras comunidades islâmicas, os primeiros imadados. E é a partir da atuação deste reformismo que se inicia, verdadeiramente, o projeto de Islã Político. Surgem então, figuras como Hassan Al-Banna, fundador da

¹⁸ Os ulemás, assim como os mulás, são pessoas versadas em teologia islâmica e que assumem certo papel de destaque na comunidade. O termo mulá é usado no Irã pelos xiitas. Ulemá é utilizado pelos muçulmanos sunitas.

¹⁹ Os principais expoentes desse movimento foram Din AL-Afghani (1838-1898), Muhammad Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935) e todos defendiam o direito dos fiéis à interpretação individual dos textos fundamentais e rejeitavam a aproximação com outras religiões.

Irmandade Muçulmana²⁰, no Egito, e Abu-Ala Mawdudi, criador do Jamaat-i Islami²¹, no Paquistão.

Em termos gerais, o Islã Político, assim como as posições salafistas, surgiu defendendo um retorno ao Corão, à *Sunna* e à *Sharia*. No entanto, ele foi além. Não bastava o enquadramento individual nos preceitos islâmicos. Seria necessário, a fim de se construir uma sociedade islamizada, a ação política, fora das mesquitas, em um processo de islamização completa, onde não possa haver distinção entre o espaço religioso e secular. (ROY, 1996 apud METZGER 2008, p. 36).

Para melhor compreender essa conotação do Islã Político, Metzger (2008, p. 36) faz uso da obra “O Islã: a religião do futuro”, de Sayyid Qutb, onde ele apresenta o Islã não somente como uma crença individual que possibilita orientação dentro dos preceitos religiosos, mas como uma ideologia inerentemente política que vai além e se ampara em suas próprias instituições, criadas especificamente para conceber sua concepção de vida público-coletiva. Segundo este autor,

O Islã é um sistema prático para a vida humana em todos os seus aspectos. É um sistema que abrange o ideal ideológico, o conceito convincente que expõe a natureza do universo e determina a posição do homem, bem como seus objetivos finais nesse universo. Ele inclui as doutrinas e as organizações práticas que emanam e dependem desse ideal ideológico, tornando-o uma realidade refletida na vida cotidiana dos seres humanos. Como exemplo, temos doutrinas e organizações que incluem a base ética e seu poder de sustentação, o sistema político juntamente com suas formas e características, a ordem social e suas bases e seus valores, a doutrina

²⁰ O projeto dos Irmãos Muçulmanos é marcado por um discurso de autenticidade cultural expresso através do Islã, construído em oposição à cultura estrangeira que havia sido trazida para o Egito através do contato colonial com a Europa e de certa forma alimenta a retórica de determinados interesses islâmicos ainda no tempo presente.

²¹ Jamaat-i Islami é um partido político e social, conservador e islâmico, que defende uma forma islâmica e democrática de governo no Paquistão.

econômica com a sua filosofia e suas instituições, e o organismo internacional com suas correlações (...). De fato, este sistema islâmico é tão compreensivo, tão interdependente e tão entrelaçado, que cobre todos os aspectos da vida humana bem como as várias necessidades genuínas do homem e suas diferentes atividades. Esta religião, portanto, não é uma mera crença emocional, desligada do domínio atual da vida humana, como se qualquer religião divina pudesse ser puramente emocional e exclusiva. Não são os rituais mínimos de culto que os crentes, coletiva ou individualmente praticam que os fazem alcançar uma quantidade módica de fé (...). As ramificações do sistema islâmico são tão conspícuas e profundas, que seria fútil tentar pintá-lo como um credo emocional, divorciado das organizações e instituições práticas da vida. Nem poderia ser tomado como uma crença que promete o Paraíso na outra vida para aqueles que praticam os rituais, sem aplicar em sua vida cotidiana suas distintas instituições, jurisprudência e metodologia (QUTB, s/d, p. 5-6 apud METZGER 2008, p. 36-37).

De acordo com essa definição, o Islã assume um papel de total hegemonia na vida pública e privada das sociedades muçulmanas sendo, inclusive, nocivo à tentativa de separar a religião das demais esferas, uma vez que, como o próprio autor relata, a religião (seja ela qual for, isso é importante ressaltar) deve ser compreendida como um sistema de vida, onde existe uma forte correlação entre a ordem social e o ideal ideológico (METZGER, 2008, 37).

Sendo assim, ainda de acordo com o pensamento de Qutb, citado por Metzger (2008), um sistema cuja ordem social não tenha suas bases estabelecidas em preceitos religiosos, não poderia ser considerado um sistema natural, uma vez que jaz na religião a função primordial de servir de ancoradouro filosófico determinante de qualquer sociedade.

Dentro dessa perspectiva de total relevância da religião diante da sociedade, o Islã Político desenvolveu duas grandes frentes de atuação, que se comportam de maneira bem distinta: uma tem como foco a ação não-violenta no seio da sociedade civil, incentivando um processo de islamização que parta do indivíduo. Esta frente está mais próxima dos

preceitos do movimento salafista e é considerada por muitos de cunho conservador; a outra frente, mais radical, defende o confronto político aberto até a derrubada e substituição de governos e sistemas políticos. A esta última frente de atuação, chamamos *jihadismo* (METZGER, 2008, p. 42).

1.4 O Islã no Irã

A religião da República Islâmica do Irã é, oficialmente, como o próprio nome do país faz referência, a religião islâmica, mais especificamente, do ramo xiita duodecimal²², da escola de jurisprudência Ja'fari, conforme estabelece o artigo 12 da Constituição do país. Este mesmo artigo ainda estabelece que outras escolas islâmicas são respeitadas e seus seguidores são livres para agir de acordo com a jurisprudência própria a cada uma delas, na prática de ritos religiosos, sendo oficialmente reconhecidas em matéria de educação religiosa, vida pessoal (casamento, divórcio, testamentos e heranças) e questões legais.

The official religion of Iran is Islam and the Twelver Ja'fari school [in usual al-Din and fiqh], and this principle will remain eternally immutable. Other Islamic schools, including the Hanafi, Shafi'i, Maliki, Hanbali, and Zaydi, are to be accorded full respect, and their followers are free to act in accordance with their own jurisprudence in performing their religious rites. These schools enjoy official status in matters pertaining to religious education, affairs of personal status (marriage, divorce, inheritance, and wills) and related litigation in courts of law. In regions of the country where Muslims following any one of these schools of fiqh constitute the majority, local regulations, within the bounds of the jurisdiction of local councils, are to be in accordance with the respective school of fiqh, without infringing upon

²² Xiismo dos Doze Imames.

the rights of the followers of other schools (IRAN, 1979).

No país, que possui uma população de 67 milhões de habitantes espalhados em uma área de 1.648.000 quilômetros quadrados, estima-se que 98% dos iranianos sejam muçulmanos, dos quais 89% xiitas e 9% sunitas, em sua maioria turcos, árabes e curdos vivendo no sudoeste, sudeste e noroeste do país, respectivamente. Não há estimativas oficiais sobre o número de seguidores do Sufismo, entretanto, alguns relatórios estimam entre dois e cinco milhões de pessoas dedicadas a prática do Sufismo no país²³.

Os remanescentes são seguidores de credos não-islâmicos, incluindo Baha'istas (de 300 a 350 mil), Mandeístas (5 a 10 mil), Zoroastrianos²⁴ (60 mil), Judeus²⁵ (de 20 a 30 mil) e Cristãos (300 mil), representando 2% da população. Os três últimos grupos são reconhecidos pelo Estado e protegidos, tendo assentos reservados para eles no parlamento, conforme dizem os artigos 13 e 64 da Constituição:

Article 13 [Recognized Religious Minorities] Zoroastrian, Jewish, and Christian Iranians are the only recognized religious minorities, who, within the limits of the law, are free to perform their religious rites and ceremonies, and to act according to their own canon in matters of personal affairs and religious education (IRAN, 1979).

²³ Dados e informações retiradas do International Religious Freedom Report (July-December, 2010) disponível em http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010_5/168264.htm

²⁴ A religião de Zoroastro, uma vez predominante, hoje se reduz a poucas dezenas de milhares de praticantes, segundo o *International Religious Freedom Report 2010*.

²⁵ De acordo com o *International Religious Freedom Report 2010*, o Irã é a sede da maior comunidade de Judeus da região muçulmana.

Article 64 [270 Members, Religious Representatives] (1) There are to be two hundred seventy members of the Islamic Consultative Assembly which, keeping in view the human, political, geographic, and other similar factors, may increase by not more than twenty for each ten-year period from the date of the national referendum of the year 1368 of the solar Islamic calendar. (2) The Zoroastrians and Jews will each elect one representative; Assyrian and Chaldean Christians will jointly elect one representative; and Armenian Christians in the north and those in the south of the country will each elect one representative. (3) The delimitation of the election constituencies and the number of representatives will be determined by law.

Apesar de parecer que a religião islâmica xiita está enraizada na sociedade iraniana, nem sempre foi assim. A implantação do xiismo no Irã é um produto da dinastia Safávida (1501-1722). Segundo Neto (2012, p. 82), diversos teólogos e religiosos de orientação xiita, provenientes de cidades árabes, teriam sido levados, a mando do Xá, ao país com o objetivo de se criar, a partir de uma corrente islâmica definida, uma identidade nacional que se diferenciasse dos seus principais opositores políticos à época, os otomanos sunitas. Muitas estratégias políticas foram necessárias para que o xiismo florescesse no país: o fundador da dinastia safávida, Xá Isma'íl (1501-1524), alegou ser um descendente do sétimo imame xiita, bem como um representante do Imame Escondido, em uma época em que poucos iranianos proeminentes eram seguidores do xiismo. Seu sucessor, Xá Tahmasb (1524-1576), fez muito para encorajar uma interpretação ortodoxa do Xiismo dos Doze Imames. Os clérigos conhecidos como *mujtahids* ganharam o direito de interpretar o Corão e a *Sharia*, ao passo que os centros de ensino xiitas no Iraque atual ganharam o direito de nomear os líderes das preces comunais em todas as cidades e aldeias, além de passarem a perseguir os muçulmanos sunitas. Durante esses anos de perseguição, os templos xiitas se expandiram dentro do Irã. Mas será somente no século XIX que o Xiismo Duodecimal se tornará hegemonia no Irã.

2. MARCOS HISTÓRICOS DO SÉCULO XX NO IRÃ – O CAMINHO PARA A REVOLUÇÃO

Desde a pré-história, o território iraniano foi ocupado por diversas tribos e foi parte de importantes e diferentes civilizações e impérios até ser constituído o grande Império Persa, em 550 a.C. Este, por sua vez, foi governado por diversas dinastias, sendo a última a dinastia Sassânida (224 – 650), que foi derrotada pelos árabes, tornando-o, a partir daí, parte do Império Árabe, período no qual sofreu a influência do Islã, seguido por uma invasão Mongol, no século XII, e a retomada de poder xiita, por meio da dinastia Safávida no século XVI, que estabeleceu a religião xiita como oficial no Irã, como vimos no capítulo anterior.

A partir de 1772, começa um período de invasões europeias na região que não acontecia desde Alexandre Magno. Os russos e otomanos foram os primeiros a invadir, no entanto não conseguiram o controle da região. Após um período de forte instabilidade, a dinastia Qajar assumiu o governo e lá se manteve de 1794 a 1925. Nesse longo período, o Irã passou por conflitos com britânicos e russos pelo controle da região, devido à sua posição estratégica, inclusive durante a Primeira Guerra Mundial, apesar da declarada neutralidade iraniana no conflito.

Foi nesse longo período da dinastia Qajar que ocorre a Revolução Constitucionalista no Irã, entre os anos 1905 e 1907, e que leva ao estabelecimento de um Parlamento no país, o *Majlis*, sendo o primeiro evento do gênero na Ásia, abrindo caminho para uma mudança cataclísmica na região e anunciando o que se pode chamar de era moderna, originando novas instituições, novas formas de expressão, e uma nova ordem social e política. Esse sistema de monarquia constitucional chega ao fim em 1925, com a dissolução da dinastia Qajar e a ascensão de Reza Khan Pahlavi.

A era Pahlavi, por sua vez, proporcionou um período de modernização e ocidentalização no país, com a formação de um Estado burocrático centralizado, dando início a amplas reformas civis e legais, junto à modernização educacional, industrial e econômica, inclusive com a imposição de um código de vestimenta europeu, em 1927.

Durante a Segunda Guerra Mundial, em 1941, o Irã foi ocupado por forças britânicas e soviéticas e em setembro desse mesmo ano,

pressionado pelos governos da URSS e da Grã-Bretanha, Reza Xá Pahlavi, por suas tendências pró-Eixo, abdicou em favor de seu filho, Mohammad Reza Pahlavi, que governou até 1979. Em 1943, após a Conferência de Teerã, foi garantida ao Irã a independência e a integridade de seu território, no entanto os soviéticos apoiaram revoltas no norte do país devido à insatisfação em relação à negativa iraniana em permitir concessões à URSS sobre o petróleo. Os iranianos retomaram o controle da região em 1946.

Em 1951, um movimento nacionalista liderado pelo então primeiro-ministro Mohammad Mosaddeq pressionou o parlamento para estatizar as companhias de petróleo e criar a Companhia Nacional do Petróleo do Irã (NIOC). Apesar dos problemas econômicos enfrentados devido ao bloqueio feito pela Inglaterra, a política de nacionalização promovida por Mosaddeq continuou até ele ser deposto em 1953, por meio de um golpe, conhecido como Operação Ajax. Em 1954, o Irã decidiu permitir a atuação de um consórcio entre empresas dos EUA, da Inglaterra, França e Alemanha. Esse foi um período de aproximação entre o Irã e o Ocidente, tendo feito parte do Pacto de Bagdá²⁶ em 1955.

Nas décadas de 1960 e 1970, o governo iraniano criou programas para desenvolvimento econômico e social, incluindo a Revolução Branca de 1963. No entanto, a não melhoria destes gerou insatisfação e instabilidade interna, dando força à oposição, que criticava a aproximação com o Ocidente na década de 70. Nesta mesma década, o país também estabeleceu relações com países comunistas, incluindo a URSS, principalmente no campo econômico. Outro ponto de instabilidade nesse período era a relação antagônica com o Iraque pela disputa pelo controle do canal Chatt-el-Arab²⁷.

Em 1973, durante a crise do Petróleo, o Irã não apoiou o embargo em relação ao petróleo contra os EUA, Europa, Japão e Israel, utilizando-se dessa situação para liderar o aumento do preço do combustível e usar

²⁶ No contexto da Guerra Fria, em 24 de fevereiro de 1955, por iniciativa dos Estados Unidos, foi criada a Organização do Tratado do Oriente Médio. Turquia e Iraque assinaram uma aliança de defesa – o chamado Pacto de Bagdá – ao qual aderiram, nos meses seguintes, o Irã, Paquistão e Reino Unido.

²⁷ Chatt-el-Arab é um rio formado pela confluência dos rios Tigre e Eufrates, que deságua no Golfo Pérsico. Em suas margens estão portos acessíveis a navios de alto-mar. Foi local de confrontos durante a Guerra Irã-Iraque entre 1980-1988.

as receitas geradas para modernização do país e fortalecer-se no cenário internacional.

No final da década de 70, os protestos contra o Xá aumentaram, e os opositores exigiam sua saída, que aconteceu em 1979 no que ficou conhecido como a Revolução Iraniana.

Esta brevíssima apresentação narrativa e linear de alguns dos principais acontecimentos do Irã já dá a entender o quanto sua história é marcada por decisivos momentos que pendulam entre maior e menor abertura política, em meio a avanços e retrocessos que moldaram a sociedade, ora mergulhada em modernização, ora esquecida às tradições. Seria de um esforço impraticável buscar compreender os pormenores de cada momento histórico do país até o momento de ruptura ocasionada pela Revolução de 1979.

Por essa razão, no esforço de buscar a compreensão do que levou o Irã a realizar uma Revolução, instaurar um regime islâmico e repensar sua sociedade como um todo, até chegarmos ao atual cenário político do país, nas próximas páginas nos deteremos de forma mais detalhada a alguns períodos e marcos históricos do Irã, que contribuíram para o aumento da desconfiança e do abismo doméstico – entre sociedade e monarquia – e externo – diante de países do mundo ocidental. Serão eles: a Revolução Constitucional de 1906-1907, o Golpe de Estado de 1953, a Revolução Branca de 1963 e a Revolução Iraniana de 1979.

2.1 A Revolução Constitucional de 1906-1907

No final do século XIX o Irã enfrentou um período de crise interna causada pelas inúmeras tentativas europeias de dominar a política e a economia do país, agravada durante o reinado de Naser AL-Din Shah (1848-1896), da dinastia Qajar (1797-1925). Os esforços inúteis para resistir à interferência europeia destacaram os efeitos debilitantes da regra arbitrária e da decadência política da monarquia no país, alterando a forma como os iranianos percebiam a autoridade política e como ela deveria ser implantada para resolver os problemas do país. Esse ambiente teve como resultado a Revolução Constitucionalista de 1906, que, de acordo com os autores Gheissari e Nasr (2006, p. 23), foi, talvez, o

primeiro movimento de seu tipo no mundo muçulmano: um movimento de reforma política dirigido ao estabelecimento de um governo responsável e representativo, que iria atender a demanda de instituições estatais fortes, Estado de Direito e os direitos individuais.

Nesse momento, se inicia um período de debate sem precedentes sobre a estrutura política da região, tendo com resultado final a criação de um parlamento na Pérsia, ou *Majlis*, que se sustentou no cenário político do país até 1925²⁸. Segundo Gheissari e Nasr (2006, p. 23), o período de 1906-1925 marca o início dos debates em torno da liberdade e da ordem no Irã. Mais importante do que isso, foi um momento em que o Estado passou a repensar os conceitos que fazem parte do modelo democrático, como os direitos dos cidadãos, os deveres do Estado, o significado de justiça e transparência, o papel da religião na sociedade, etc. Tratava-se da queda de uma velha ordem, sustentada pela dinastia Qajar e o surgimento de novas instituições, novas formas de expressão, e uma nova ordem social e política.

A Revolução Constitucional foi, portanto, o culminar de mudanças que o Irã atravessava como consequência do imperialismo e da diminuição do poder do absolutismo monárquico. Sua ideia central foi a demanda por uma *Edalat Khaneh*, traduzida, por Gheissari e Nasr (2006, p. 27) como *House of Justice*, ou Casa de Justiça. O ideal de justiça englobou a demanda pelo fim do governo arbitrário, para a estabilidade e a ordem e para a proteção dos interesses nacionais de forças estrangeiras predatórias. O termo “justiça” era visto como sinônimo de contenção ao poder monárquico, uma vez que a monarquia havia se tornado, na visão do povo iraniano, associada com a regra e a injustiça arbitrária, percebidas nas evidentes preferências que interesses estrangeiros recebiam em assuntos econômicos do país.

Por trás da idealização e das demandas da Revolução Constitucional, estavam sociedades secretas e intelectuais organizadas que se articulavam em torno da causa da abertura política. O historiador Mehdi Malekzadeh (1972), citado por Gheissari e Nasr (2006, p. 26),

²⁸O sistema de monarquia constitucional criado pelo decreto de Mozafar al-Din Shah, que foi estabelecido na Pérsia como resultado da revolução em 1906, chegou ao fim em 1925 com a dissolução da dinastia Qajar e a ascensão de Reza Shah Pahlavi ao trono.

acredita que as sociedades secretas foram as principais responsáveis pela propagação das ideias fundamentais da Revolução Constitucionalista. Outro autor citado, Fereydoun Adamiyat (1961), também identifica nos intelectuais iranianos os responsáveis pelo crescimento e força do movimento. Na visão desses autores, foi fundamental a participação e adesão de pensadores como Mirza Malkom Khan, Mirza Aqa Khan Kermani e Abd AL-Rahim Talebof, bem como de jornais e periódicos da época, que conseguiram capturar as frustrações políticas da população e faziam circular as ideias centrais da Revolução Constitucional, articulando iniciativas de mudança e as disseminando entre a população, convencendo a todos das demandas por reformas. Esse apoio da população foi fator determinante para a explosão da Revolução, como atesta Gheissari e Nasr:

A sociopolitical movement of the depth and breadth of the Constitutional Revolution could not have emerged without broad support among ordinary people. (...) The ideals of the Constitutional Revolution were first developed by intellectuals, but it was organizing in society. (...) The political views that emerged from the secret societies became a social movement only after they gained popularity among ordinary people in cities (2006, p. 26).

Após o período de manifestações e articulações, a nova Constituição foi promulgada em 1906, pelo sucessor de Naser AL-Din Shah, Mozaffar AL-Din Shah (1896-1907), e um parlamento foi convocado pela primeira vez em outubro do mesmo ano. A Carta transferia alguns dos poderes da monarquia para a legislatura e fornecia à população um fórum através do qual poderiam influenciar a política. Como resultado, a monarquia do Irã estaria, pela primeira vez na história, subserviente a um governo representativo, estabelecido pelo parlamento.

Entretanto, a Revolução Constitucional não estabeleceu limites entre a política e a religião, uma vez que percebia a religião como compatível com as demandas por um Estado de Direito, ao mesmo tempo em que estabelecia restrições ao poder da monarquia. Essa postura demonstra a importância, de acordo com Gheissari e Nasr (2006, p. 30),

da religião nas primeiras concepções da democracia no Irã, que será fundamental para a compreensão da forma adquirida pelo Sistema Político Iraniano de hoje. Naquele momento, ainda segundo os autores, as reformas propostas já se direcionavam para o estabelecimento de um Estado Islâmico, mesmo que abraçando alguns preceitos republicanos e democráticos.

2.2 O Golpe de Estado de 1953 – A Operação Ajax

Os debates em torno do equilíbrio de poder entre Estado e sociedade e sobre os valores subjacentes da política iraniana continuaram nos anos seguintes à Revolução Constitucional, gerando diversos momentos de crise que desafiaram a soberania do governo iraniano e a integridade territorial do país. Uma dessas crises ocorreu com o episódio de tentativa de nacionalização da indústria do petróleo, entre 1951-1953, dentro do contexto da Guerra Fria.

Desde os anos 1930, o parlamento Iraniano exigia, sem sucesso, maior transparência e *royalties* mais altos da Anglo-Iranian Oil Company²⁹. A disputa acirrou um sentimento de forte desconforto entre o governo britânico e a monarquia iraniana, que, à época – Segunda Guerra Mundial –, já sofria pressão dos aliados que viam no Xá Reza Khan um possível coligado do Eixo. Apesar da deposição de Reza Khan em 1941, essa situação de desconfiança mútua não arrefeceu e podia ser sentida na sociedade, que viu despertar sentimentos nacionalistas que influenciaram debates políticos e culminaram com um projeto do primeiro-ministro da época, Mohammad Mosaddeq³⁰, de nacionalização da indústria do petróleo.

²⁹ Empresa britânica fundada em 1908 após a descoberta de um grande campo petrolífero na região de Masjed Soleiman, no Irã. Foi a primeira empresa a extrair petróleo no Irã.

³⁰ Mosaddeq foi o primeiro-ministro do Irã entre os anos de 1951 e 1953. Sua vida política teve início cedo, sendo filho de uma princesa membro da dinastia

No início, a monarquia, os militares e a comunidade empresarial defenderam uma abordagem discreta no tratamento das negociações com a Anglo-Iranian Oil Company, acreditando que uma atitude de confronto não seria favorável ao Irã. No entanto, devido à intransigência britânica, o povo iraniano exigiu mais. O primeiro-ministro, de posição nacionalista, eleito pelo povo em 1951, Mohammad Mosaddeq, e sua coalizão da Frente Nacional, captou o humor da população e fez uma campanha com sucesso para a nacionalização da indústria do petróleo, no mesmo ano. A decisão foi muito popular no Irã, recebendo apoio inclusive do partido Tudeh³¹ e de ativistas religiosos (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 52-53).

Apesar do apoio internacional³² a Mosaddeq, a Grã-Bretanha incitou um boicote mundial³³ ao petróleo iraniano para pressionar economicamente o Irã, cortando o país do mercado de petróleo e mergulhando-o em uma forte crise econômica que, por sua vez,

Qajar. Desempenhou funções como Ministro das Finanças e Ministro dos Negócios Estrangeiros. Foi nesta última posição, em 1925, que Mosaddeq se mostra contrário ao governo de Reza Khan e, em decorrência disso, é forçado a se retirar da vida política, tendo estado preso durante dois anos. Mosaddeq retorna a vida política em 1943, ano em que é eleito deputado, liderando uma força política nacionalista. Por causa da sua enorme popularidade, o Xá do Irã teve que aceitar a sua eleição como primeiro-ministro do país em 1951, mesmo ano em que o Parlamento, apoiado pelas ideias de Mosaddeq, aprova a nacionalização do petróleo, tendo sido extinta a Anglo-Iranian Oil Company.

³¹ O Tudeh foi um importante partido comunista do Irã, criado logo após a abdicação de Reza Shah, em 1941. De forte ligação com a União Soviética, representou um grande desafio para a ordem dominante e os interesses ocidentais no Irã.

³² Em 1951 a revista "Time" nomeou Mohammad Mosaddeq o "Homem do ano" e ele passou a ser visto como um símbolo na luta anti-imperialista.

³³ Inicialmente, a Grã-Bretanha mobilizou suas forças militares para assumir o controle da refinaria de petróleo de Abadan, a maior do mundo, mas o primeiro-ministro Clement Attlee preferiu permanecer com o boicote econômico para minar o governo de Mosaddeq. Com a mudança de governo na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, assumindo Churchill e Eisenhower, líderes mais conservadores, a forma de pressão contra o governo iraniano adota nova estratégia.

ocasionou maior tensão social e instabilidade política. Porém, o apoio às políticas nacionalistas de Mosaddeq persistiu, tanto em âmbito doméstico quanto internacional. A saída para a Grã-Bretanha que, a essa altura, buscava fragilizar a imagem política do primeiro-ministro iraniano, foi orquestrar, no seio da sociedade iraniana, manifestações e demonstrações de apoio aos comunistas, levantando a uma falsa ameaça comunista no país.

O medo gerado por essa ação teatral britânica convenceu os iranianos e boa parte do mundo, e mudou o alinhamento político que dominou a política iraniana até então. As forças religiosas, preocupadas agora com a ameaça do comunismo, mudaram de lado, assim como os principais segmentos da classe média e industriais, bem como alguns líderes nacionalistas. O realinhamento político levou ao estabelecimento de uma aliança entre a monarquia e os militares iranianos, em estreita cooperação com os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. O resultado foi um golpe militar que derrubou o governo nacionalista de Mosaddeq.

O Golpe de Estado no Irã de 1953 é também conhecido como *Operação Ajax*, e representa o exato momento da derrubada do governo democraticamente eleito do primeiro-ministro iraniano Mohammad Mosaddeq, em 19 de agosto de 1953. A Operação Ajax foi elaborada e executada pela aliança das agências de inteligência do Reino Unido e Estados Unidos, sob o nome de Projeto TPAJAX³⁴.

Com a queda de Mosaddeq, Grã-Bretanha e Estados Unidos selecionaram Fazlollah Zahedi para ser o primeiro-ministro de um governo militar, abrindo espaço para a restauração do poder absoluto da monarquia. Mosaddeq foi preso, julgado e condenado por traição pelo tribunal militar do Xá. Em 21 de dezembro de 1953, ele foi condenado a três anos de prisão, e em seguida, colocado em prisão domiciliar para o resto de sua vida. Partidários de Mosaddeq foram presos, torturados ou executados.

³⁴ Para saber mais sobre os bastidores e a logística do golpe, ver artigo to The Guardian: "The spectre of Operation Ajax: Britain and the US crushed Iran's first democratic government. They didn't learn from that mistake", *The Guardian* August 20, 2003.

É irônico constatar que, ao abortar um legítimo movimento de emancipação nacional que tinha uma proposta de livrar-se do colonialismo sem recorrer à violência, a política anglo-americana propiciou que, anos depois, das entranhas da antiquíssima sociedade iraniana, nascesse um movimento teocrático antiocidental.

2.3 A Revolução Branca de 1963

O período vivido no Irã entre o final da década de 1950 e início da década de 1960 foi marcado por fortes crises na economia do país. Em 1961-1962, um pacote de austeridade prescrito pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e adotado no país teve como resultado uma severa recessão e uma crise na balança de pagamentos. Mesmo com um aumento nas receitas do petróleo, o país mergulhou em uma recessão econômica e social que aumentou o clima geral de tensão política. Planos de estabilização do governo, lançados no período, não conseguiram aliviar o problema e as taxas de desemprego permaneciam elevadas. Esse cenário convenceu a monarquia de que uma ampla reforma deveria ser realizada a fim de garantir a ordem no Estado. Esta visão culminou com a Revolução Branca³⁵ de 1963 (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 58).

Além do difícil cenário econômico do Irã, a dinastia Pahlavi ainda tinha que enfrentar o crescente sentimento de revolta e indignação da população muçulmana, já existente desde os anos anteriores, por causa dos casos de corrupção, de imposição da ocidentalização, da forçada ruptura com a cultura e os valores islâmicos, proporcionados pela postura da monarquia que, na visão do povo, confrontava a religião.

Gheissari e Nasr (2006) relatam que foram inúmeros os protestos populares ocorridos no início dos anos 1960 que pressionavam o Xá. A

³⁵ É interessante ressaltar que, de acordo com Ali Gheissari e Vali Nasr (2006, p. 58), o termo “Revolução Branca” foi cunhado como uma resposta à esquerda iraniana e a sua promessa de uma revolução vermelha.

fim de conter esse levante popular, o monarca lança uma série de propostas de reformas sociais e econômicas de grande alcance, ao mesmo tempo em que procurava laicizar a sociedade iraniana, inclusive se utilizando de medidas coercitivas. Junto a essa medida, a violência e opressão nas ruas aumentavam, os tumultos populares foram duramente reprimidos e Khomeini, até então figura de referência nos levantes contrários ao Xá, é preso em 1963 e, em 1964, parte para o exílio.

É nesse momento de instabilidade que o Xá lança um plano de reformas que visavam, entre outras coisas: a reforma agrária, a venda de algumas fábricas estatais para o financiamento da reforma, a emancipação feminina (direito ao voto), a nacionalização de florestas e pastos, a formação de corpos de alfabetização e, finalmente, o lançamento de um programa de distribuição de lucros aos trabalhadores. O plano foi oficialmente batizado de Revolução Branca.

Além de acreditar que essas reformas eram necessárias para a modernização e desenvolvimento do país, o monarca ainda esperava, por meio dessas medidas, de certa forma, institucionalizar a sua influência sobre as classes médias e sobre os grupos sociais que poderiam servir como bases de apoio para um possível movimento comunista – os pobres, os camponeses e o trabalhador industrial.

A Revolução Branca acelerou o ritmo da urbanização, e no início dos anos 1960 o Irã percebeu a primeira grande mudança no equilíbrio entre as populações rurais e urbanas. Segundo Gheissari e Nasr (2006, p. 58), na década de 1970, essa tendência irá fornecer um contexto muito diferente para as lutas políticas e intelectuais que pontuarão o processo de construção do Estado. O Xá, na visão dos autores, cometia o mesmo erro que o seu pai, apostando o seu destino político em uma classe social cuja lealdade acabaria por não estar ao lado da monarquia.

Além disso, dado o viés industrial da dinastia Pahlavi, o Xá não se preocupou em criar uma base de apoio entre os camponeses e a classe de trabalhadores industriais ainda não era suficientemente poderosa para apoiar a monarquia. Sendo assim, o Estado contou com o crescente poder da burocracia, que estava sendo modernizada a partir de dentro e que apoiava o desenvolvimento e as reformas.

A oligarquia, os religiosos e a esquerda, todos contrários à Revolução Branca, se aproximavam entre si e assumiam uma posição cada vez mais antagônica ao Estado, desenhando o que seria uma forte aliança para o momento da queda do Xá anos mais tarde.

A primeira manifestação organizada contrária à Revolução Branca foi liderada por Khomeini em 1963 e logo se tornou um episódio violento, brutalmente oprimido pelas forças do Xá. Buscando conter os discursos inflamados de Khomeini contra a monarquia e contra a Revolução Branca, o Xá ordenou um assalto ao Seminário Teológico Fayziyeh, o quartel general do aiatolá, matando diversos estudantes e prendendo outros. Neste ano, Khomeini é preso. Solto meses depois, parte para o exílio em 1964.

Este e outros protestos falharam em impedir o curso das reformas, mas tiveram como sequela o endurecimento da postura do Estado, disposto à utilização da força para conter a oposição. Esta, por sua vez, levou à consolidação das forças anti-Pahlavi em uma força mais coerente, liderada pelo clero e pela esquerda. Pensadores como Shariati formularam uma perspectiva religiosa socialmente consciente – algo parecido com a Teologia da Libertação – que possibilitou consolidar a aliança anti-Xá. Esta oposição viria a optar, também, pela violência e, por sua vez, teria de enfrentar o aumento da violência do Estado. Deste ponto em diante, os aparatos do Estado, principalmente a polícia secreta Savak³⁶, passaram a usar medidas repressivas, incluindo detenções e torturas dos opositores.

Na visão de Gheissari e Nasr (2006, p. 60 – 62), apesar do relativo crescimento econômico resultante das reformas, a rápida modernização proposta por Mohamed Reza Pahlavi, por meio de políticas de ocidentalização, de certa forma retirou a liberdade do povo iraniano, levando, para muitos, à perda de sua identidade como nação. Um exemplo disso foi o fato de as mulheres iranianas, muçulmanas, terem sido proibidas de usarem o véu devido à imposição do código de vestimenta europeu, adotado pelo monarca.

³⁶ Savak é a antiga polícia secreta iraniana, ideologicamente modelada pelos EUA sob o conceito da Guerra Fria, que era utilizada para reprimir focos específicos de descontentamento da população. Operou entre os anos 1957 e 1979.

De fato, a Revolução Branca induzia a uma grande e profunda reorganização nas estruturas da sociedade iraniana, contudo sob um projeto que não era adequado às classes populares, visto que lhes era imposto de cima para baixo. A reforma agrária, por exemplo, principal vetor de transformação, provocou uma grande desestabilização da ordem social no campo, abalou o poder de tipo feudal dos chefes de clã, mas a favor dos grandes proprietários pertencentes a uma nova forma de economia agrícola, mecanizada e capitalista. O resultado foi uma acelerada migração da população campesina para as cidades, em busca de novas oportunidades, que não existiam.

A sociedade acabou percebendo, no desenrolar desse processo, que as reformas ditas modernizadoras propostas pela monarquia tinham um objetivo que não estava diretamente relacionado com o desenvolvimento do país em si, mas com a capacidade de se fazer permanecer no poder e governar despoticamente. Ao perceber essa situação, a resistência ao regime está instalada. Mais uma vez, diversas tendências políticas e diversos grupos urbanos, entre eles os imigrantes rurais, os trabalhadores, os comerciantes do bazar, os religiosos e os intelectuais, se uniram em posição contrária ao Xá.

2.4 O Caminho para a Revolução

O Irã chega à década de 1970 com um potencial processo de fortalecimento econômico impulsionado pelos choques de petróleo³⁷, uma vez que o país, na época, ficava apenas atrás da Arábia Saudita no ranking de produtores e exportadores. Apesar dessa rápida entrada de receita na economia iraniana, pouco se viu de mudanças em direção ao desenvolvimento do país nas questões mais sensíveis à população. A renda gerada pelo aumento dos preços do petróleo foi destinada, em

³⁷No final de 1973, o preço do barril de petróleo disparou, favorecendo o cartel formado pelos países produtores e exportadores. Grande parte das economias mundiais entra em recessão a partir de 1974.

grande parte, para a área militar³⁸ do país e a importação de bens e produtos acabou tornando o Irã ainda mais dependente da economia internacional. Somado a isso, os índices de inflação começam a atingir a população, que se viu à margem do desenvolvimento do país. O cenário de desigualdade econômica era claro, aumentando as disparidades sociais dos diferentes grupos do país.

Essa situação começou a fragilizar ainda mais a monarquia, que, até então, confiava no desempenho econômico para legitimar sua atuação diante das classes média e alta, uma vez que a ausência de participação política ficava cada vez mais nítida. De acordo com Cherem (2006, p. 127), a situação foi se agravando na medida em que a crescente e desorganizada urbanização vivida no país gerou frustração em grande parte da população, que teve seu poder de compra diminuído, viu a escassez de produtos básicos, como cimento, energia elétrica e açúcar, e não vislumbrou possibilidades de inclusão nos sistemas políticos e econômicos do país.

É interessante ressaltar que o Irã, nesse período, desfrutava de grande prestígio internacional, em especial com os Estados Unidos, que confiavam na monarquia a garantia de manter a estabilidade política na região alinhada aos seus interesses. Esse alinhamento, que foi crescendo e se fortalecendo ao longo da década de 1970, chegou ao ponto de ocorrerem nomeações de estrangeiros, britânicos e americanos, para cargos em órgãos e organizações estratégicas ao Estado. O resultado dessa postura foi a insatisfação popular e, novamente, o desgaste da monarquia. Para muitos iranianos, a política da Dinastia Pahlavi alienava o país às forças estrangeiras, reduzindo, em muitos aspectos, a soberania nacional e a sua independência política.

Nesse ambiente de tensão, a sociedade, compondo os mais diferentes grupos e tendências, começou a se reunir, se articular e debater sobre as expectativas políticas e econômicas que poderiam ser vislumbradas em um futuro próximo no Irã. Ficava cada vez mais evidente que, somente com a deposição de Mohammad Reza Pahlavi, as almeçadas transformações poderiam ser alcançadas.

³⁸ A monarquia iraniana, neste período, assumiu uma posição de total alinhamento com os Estados Unidos e o país era considerado o Guardião do Golfo, importante para o bloqueio a expansão soviética. Por essa razão, o Irã possuía um dos exércitos mais poderosos do mundo.

Neste período, como aponta Neto (2012, p. 84), despontaram quatro grandes correntes de intelectuais militantes no país, que, de certa forma, dominavam os debates com seus discursos: o Islã liberal, os *Mujahidins* (*Jihadistas* do Povo), os intelectuais clericais e os islamistas leigos, influenciados por Ali Shariati. Neto descreve, de maneira reduzida, cada uma dessas correntes. Com o passar dos anos, até 1979, uma dessas correntes conseguirá reunir em seu entorno os diferentes grupos sociais contra um inimigo em comum, a monarquia.

O islã liberal de intelectuais leigos tinha como grande expoente Mehdi Bazargan, que, posteriormente, será nomeado primeiro-ministro do governo provisório pós-revolucionário. Essa corrente tinha como principal característica a rejeição à ideia de oposição entre islã e modernidade, tendo como objetivo, portanto, defender a compatibilidade entre religião e ciência, religião e política. De dentro desta corrente surgiu o *Freedom Movement*, o mais importante movimento de oposição ao Xá após o declínio da Frente Nacional de Mossadeq.

Os *Mujahidins*, ou *Jihadistas* do Povo, era formado por jovens estudantes e militantes islâmicos leigos que tinham uma posição marcadamente anticlerical e com forte influência marxista³⁹. Esta corrente defendia a ideia de revolução (a religião deveria ser interpretada de acordo com o seu verdadeiro princípio revolucionário), a favor das classes oprimidas e independente do clero. Os *Mujahidins* foram fundamentais com a deflagração da Revolução Iraniana em 1979, assumindo, ao final do levante, uma postura de combate ao clero governista.

A terceira corrente de intelectuais, ainda seguindo o exposto por Neto (2012), era composta por intelectuais clericais na liderança do movimento clerical de oposição ao regime do Xá. É neste grupo de intelectuais que se encontrava Khomeini. Desde 1978, o aiatolá assume a liderança do movimento clerical. Seu carisma e enorme popularidade possibilitarão a adesão dos diferentes grupos e correntes em torno do ideal único do fim da monarquia e posterior instauração de um governo islâmico. Por ser a figura simbólica do levante revolucionário e ter seus

³⁹ O movimento guerrilheiro dos *Mujahidins* foi a representação mais forte do xiismo socialista no Irã. Tinham como figura de referência da luta de classes o Imã Hussein, oprimido e morto por um califa sunita. Empreendeu várias ações violentas no país.

escritos como fonte de inspiração para a elaboração da nova Constituição do país, Khomeini será minuciosamente estudado em um capítulo à parte.

Antes de prosseguirmos, é importante ressaltar, que, mesmo dentro desse grupo discursivo de intelectuais clericais, nem todos defendiam as mesmas ideias. Neto (2012, p. 85) cita, como exemplo, as divergências entre os pensamentos dos aiatolás Khomeini, Shari'at-madari e Taleqani. Este último muito se aproximava das ideias do Islã liberal, produzindo trabalhos ao lado de Mehdi Bazargan. De qualquer forma, para o autor, eles ainda compõem um único grupo devido a sua fundamentação teológica.

Seguindo para a quarta corrente discursiva, de islamistas leigos, nos deparamos com os textos e sermões de Ali Shariati, talvez a única figura que, ao lado de Khomeini, melhor represente o espírito da Revolução Iraniana. Seus textos assumiram o papel de verdadeiros manifestos da luta contra o Xá e passaram a circular nas universidades, nos bazares, nas ruas, de forma, inclusive, clandestina, influenciando o imaginário de estudantes e jovens, leigos e clérigos, mobilizando, como conta Neto (2012, p. 85), mitos fundadores do xiismo em uma ressignificação revolucionária que é sentida até os dias de hoje no Irã.

Retornando ao cenário iraniano da década de 1970, vimos que com a inserção dos petrodólares e a rápida modernização do país, levada a cabo de forma autoritária pelo Xá, dois grandes grupos sociais da sociedade iraniana foram desestabilizados: a classe média tradicional, representada pelo bazar, e a massa de jovens imigrantes do campo, que se deslocavam para a cidade grande em busca de melhores qualidades de vida e que acabaram amontoados nos bairros improvisados de Teerã.

Sem dúvida não se pode desconsiderar os benefícios parciais que a expansão econômica do país trouxe a esses dois grupos, como a circulação, no bazar, de bens e mercadorias, e o aumento na renda da população camponesa que se deslocou para as cidades, mesmo se submetendo à precariedade e às péssimas condições de vida. Porém, ao nos determos aos índices de desenvolvimento do país à época, como nos apresenta Kepel (2003, p. 167-170), a classe que mais obteve benefícios com a modernização foi a elite de modernos comerciantes, ligada à Corte e única a ter acesso aos negócios mais lucrativos do país.

São esses dois grupos, também, os mais tradicionais (até hoje) da sociedade iraniana. Tradicionais, principalmente, no sentido religioso, cultural. Estando ambos afastados da ideologia secular e do discurso modernizador difundido pela monarquia, restava ao islã xiita a responsabilidade de dar a esses grupos a ideia de mundo e o seu lugar dentro dele. Não é à toa que todos os bazares nas cidades muçulmanas possuem sua arquitetura tradicional focada em torno de mesquitas ou lugares sagrados para o Islã.

Somado a isso, as mesmas mesquitas abriam suas portas para a prática da caridade e da solidariedade para as famílias recém-chegadas à grande cidade. Lá, as crianças aprendiam o Corão e os grandes feitos dos Imãs, sob orientação dos religiosos. Percebe-se, portanto, que a religião assumia um papel não apenas doutrinário, mas também uma função crucial de ordenamento e estabilização social. É dentro dessa conjuntura que o clero xiita encontra uma oportunidade para se fortalecer e aumentar a sua legitimidade.

Kepel (2003) chama a atenção para o fato de que não demorou muito tempo para a monarquia perceber (e avaliar de forma negativa, obviamente) a forte e crescente influência do Islã na sociedade iraniana, passando a ser considerada um risco diante dos interesses políticos do Estado. A consequência lógica foi a tomada de medidas, por parte da monarquia, que visavam diminuir o papel dos *imames* e *mulás*. Dentro desse pacote de medidas centralizadoras, estavam: a redução do número de *madraçais*, ou seja, escolas autônomas de teologia, a criação de escolas controladas pelo Estado e a criação, em 1975, do partido Rastakhiz⁴⁰, único partido do país e que detinha total monopólio das atividades políticas do Irã. A exigência do Xá era que todos os iranianos fizessem parte do Rastakhiz.

Para cada ação centralizadora do Xá, os religiosos reagiam com igual determinação, tornando a relação entre o Estado monárquico e o clero xiita cada vez mais deteriorada e hostil, o que levou a uma cisão bastante clara na sociedade, envolvendo, em meio a esse embate, principalmente, os dois grupos já citados: a burguesia religiosa dos bazares e a juventude pobre, alienada culturalmente da ideologia do

⁴⁰ O partido Rastakhiz sobrevive até hoje, no exílio, como um partido monarquista de oposição à República Islâmica do Irã.

Estado, que, por sua vez, a ignorava. Como já era esperado, passado o choque do petróleo, ocorre uma enorme queda das receitas, o que levou a uma campanha antiespeculação perpetrada pelo Xá, que causou impactos diretos nos comerciantes do bazar, fazendo com que o sentimento de frustração política e a insatisfação os transformassem de contestadores do regime a inimigos declarados da Corte.

Além disso, o cenário das relações internacionais também pendula, se organizando, desta vez, de forma contrária aos interesses do Xá. A eleição de Jimmy Carter para a presidência dos Estados Unidos em 1976, substituindo Gerald Ford, cessou o apoio incondicional norte-americano ao Irã, uma vez que as políticas de direitos humanos enfatizadas por Carter contrariavam as ações e execuções da *Savak*.

Esse fato foi, talvez, o golpe de autoconfiança que faltava à sociedade iraniana, tendo repercutido enormemente entre a população, principalmente em meio à classe média, que percebeu o momento de enfraquecimento da monarquia como uma grande oportunidade de transformação. A partir deste momento, inúmeras manifestações populares, seculares, de esquerda, islâmicas, começam a ocorrer em Teerã e, pela primeira vez, não foram reprimidas.

Há um fato curioso e de enorme importância que precisa ser enfatizado e compreendido sobre a história do Irã e a Revolução Iraniana: neste momento de tensão e às beiras da Revolução, as concepções de governo islâmico de Khomeini não possuíam apoio majoritário por parte da população ou mesmo por parte do clero iraniano. De fato, Khomeini reunia em torno de si, mesmo exilado, uma diversidade de grupos e correntes políticas que viam no aiatolá uma figura contrária ao regime. Porém, a substituição da dinastia Pahlavi por uma teocracia não estava nos planos, pelo menos naquele momento, dos seus apoiadores. De acordo com Gheissari e Nasr (2006, p. 72-75), os religiosos eram, em sua maioria, contrários a esses planos, se limitando apenas a reivindicar o máximo possível de autonomia, o controle de suas escolas, as *madraçais*, de suas obras sociais e dos recursos financeiros que haviam sido confiscados pelo Estado, mas, até então, não tinham ambições de controlar o poder.

2.5 A Revolução Iraniana

Como pôde ser constatado, ao revisarmos a história do Irã do século XX, ao longo dos anos houve diversos fatores e momentos de tensão que desgastaram o sistema político do país e que levaram a uma situação de insustentabilidade da monarquia no país, levando-se ao clímax com a Revolução Iraniana em 1979. Este momento deve ser percebido, portanto, como um resultado esperado de uma conjunção de fatores, não apenas econômicos ou ideológicos. Sobre essa questão, Cherem (2006, p. 125) disserta com bastante propriedade, ao explicar que

a Revolução Iraniana é muitas vezes erroneamente percebida como uma vitória essencialmente ideológica, e não estratégica, do clero xiita liderado por Khomeini. Superficialmente, teria sido resultado de uma conjunção de fatores que ligavam a visão sócio-política do islã, as privações econômicas do povo iraniano, e o regime imperial, repressor e aliado aos Estados Unidos. Entretanto, uma visão mais detalhada dos fatores conducentes à revolução e das dinâmicas que levaram ao estabelecimento da República Islâmica nos leva a fazer um julgamento mais balanceado do peso e da influência dos atores em jogo, bem como da compreensão que o povo iraniano tinha do islã político nos alvares do período revolucionário. De fato, o peso desmesurado da ideologia islâmica do grupo khomeinista deixa de lado várias considerações relevantes.

Neste parte deste capítulo, abarcaremos as diferentes e relevantes considerações a respeito do levante revolucionário no país, na tentativa de não manter a linha de interpretação superficial deste acontecimento. Os estudos de Youssef Cherem (2012) sobre o Islã, legitimidade e cultura política servirão de guia para avançarmos pela história do Irã revolucionário e pós-revolucionário.

Segundo o autor, antes de iniciarmos as análises sobre o levante revolucionário no Irã, devemos ter em mente que o Islã não foi o elemento

homogêneo e catalisador que permitiu, após anos de repressão, a luta contra a monarquia absolutista do Xá e o seu projeto de modernização (CHEREM, 2012, p. 125). Como já foi apresentado anteriormente, nas páginas passadas, durante o reinado de Reza Pahlavi (e mesmo antes) vários atores e forças políticas se colocavam em posição antagônica ao governo, entre eles movimentos laicos, de esquerda, de intelectuais, todos com suas particularidades e demandas.

Também precisa ficar evidente que não fazia parte do histórico do clero xiita, no Irã ou em outro país muçulmano, se envolver diretamente na esfera política do Estado. Isso, por outro lado, não quer dizer que lhe faltava influência política. Sua atuação, mesmo restrita à *umma*, conseguia determinar posicionamentos políticos, mesmo que de forma indireta. Porém, o que Cherem (2012) se esforça para que possamos compreender é que, por causa dessa tradição da não atuação política direta do clero, a população iraniana custou a perceber as intenções de Khomeini, ou, pelo menos, não acreditou, de imediato, que um governo islâmico pudesse, de fato, se concretizar.

Porém, o papel que o clero xiita foi assumindo no decorrer da Revolução, em momentos de extrema importância para a coesão nacional, foi determinante para processo de (re)construção do aparato institucional da República Islâmica do Irã a partir de um momento de redefinição das relações entre o Estado e a sociedade.

No final da década de 1970, o primeiro grupo a se manifestar foi a classe média laica, porém, ela não conseguiu sustentar o movimento de resistência ao monarca. Faltava-lhe um discurso agregador e compreensível à grande massa da população. Os movimentos de esquerda, tendo em sua composição jovens, na sua maioria, também não conseguiam reunir ao seu redor outros grupos sociais, e não estavam suficientemente fortalecidos e organizados para fazer frente ao governo. Aos poucos, esses elementos foram de vital importância para a atuação do grupo de Khomeini.

A sequência de fatos que levou à queda do Xá e à proclamação da República Islâmica do Irã foi resultado, portanto, de uma forte aliança envolvendo os divergentes grupos da sociedade iraniana, os intelectuais islâmicos, a burguesia religiosa e a juventude urbana pobre, que se mantiveram unidos e articulados durante todo o processo revolucionário. A intelectualidade islâmica foi rapidamente dominada por ideais

presentes nos textos de Ali Shariati e Khomeini, que eliminaram ou minimizaram as divisões que poderiam fragmentar o seu interior. O clero revolucionário conquistou e passou a liderar os jovens intelectuais, originando uma nova ideologia de mobilização, com palavras de ordem que contagiavam todas as classes em torno do fim da monarquia.

Essa capacidade de unir diferentes classes sociais, tão ressaltada nesse trabalho, confere à Revolução Iraniana um caráter bastante peculiar, ainda mais por ter realizado esse feito por meio de um discurso político islâmico que se manteve até a queda do Xá. Somente após a derrubada do antigo regime é que os contrastes sociais, tão naturais entre os diferentes grupos aos olhos de um observador externo, ficaram evidentes. Aos poucos, conforme a nova configuração política e social despontava, antigos aliados foram, um após o outro, derrubados pelo grupo que saiu mais forte: a burguesia religiosa.

Um acontecimento em particular alavancou, em definitivo, o apoio popular incondicional a Khomeini e mostrou ao resto do mundo o poder do aiatolá. Em janeiro de 1978, um jornal do país trouxe um artigo ofensivo a Khomeini (que se estendeu ao Islã, propriamente dito), ainda exilado, demonstrando claras intenções de apoio ao regime monárquico. O resultado foi uma gigantesca demonstração pública de apoio a Khomeini. Os protestos começaram na cidade de Qom, entre jovens estudantes, e se estenderam ao resto do país. O comércio fechou suas portas, a população foi às ruas, houve forte repressão e inúmeras mortes foram registradas. Neste momento, o embate se colocava da seguinte forma: contra ou a favor da monarquia. O posicionamento contrário, por tabela, previa o apoio a Khomeini.

Os jovens estudantes mortos e feridos nesses confrontos passaram a figurar como mártires da Revolução. Antigas tradições e rituais islâmicos passaram a ser encenados e dramatizados em meio aos protestos contrários ao Xá. Os comerciantes do bazar passaram a destinar recursos financeiros às vítimas e suas famílias, costurando ainda mais os laços que uniam as duas classes em torno de Khomeini. O aiatolá também conseguiu mobilizar toda a rede de mesquitas com a radicalização do movimento. Esse fato, somado ao discurso religioso de Khomeini, fortalecia, cada vez mais, o clero xiita. À oposição laica e xiitas socialistas, sem recursos materiais necessários, restou se unirem aos religiosos, em busca de uma oportunidade de mudança no Irã.

Dessa forma, a linguagem revolucionária tornou-se cada vez mais islâmica em seu simbolismo e, com isso, a juventude passou a atacar tudo aquilo designado como impuro pelo Islã, como cinemas e estabelecimentos comerciais que vendiam bebidas alcoólicas. Em outubro de 1978, Khomeini, exilado no Iraque, parte para Paris, de onde começa a dar declarações mais claras sobre suas reais intenções: a instauração de uma sociedade islamizada por meio de um Governo Islâmico.

Ao mesmo tempo, crescia no Irã um sentimento de unidade e nacionalismo, culminando em grandiosas manifestações contra o regime, ocorridas nos dias 10 e 11 de dezembro de 1978, respectivamente o nono e o décimo dias do mês de *muarrã*, mês do calendário islâmico dedicado à comemoração do martírio do Imã Hussein. Centenas de milhares de iranianos, segundo ordens de Khomeini, subiram nos telhados das casas de Teerã e lançaram gritos de *Allah Akbar* (*Allah é soberano*) durante a noite. Um mês e cinco dias mais tarde ocorre a queda do Xá e o fim da monarquia no país e, apoiado pela população, Khomeini pôde se consagrar Líder Supremo do país (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 72-74).

Desde então, até os dias de hoje, são muitas as tentativas de se explicar o que aconteceu no Irã a partir da corrosão política e social que o país enfrentou. E essas tentativas vêm de diversos segmentos acadêmicos, apontando para diferentes linhas de interpretação. Entretanto, um aspecto se mantém firme a todas elas: o fato da capacidade de Khomeini conseguir orientar os grupos mais modernos e mais proeminentes da sociedade muçulmana em torno do discurso religioso, unificando os componentes religiosos e laicos de um movimento que, inicialmente, fora impulsionado pelo ódio ao Xá e ao regime monárquico. Uma coalizão de forças sociais heterogêneas com um objetivo em comum é uma anomalia que surpreende, até hoje, muitos especialistas.

E surpreendeu, em especial, Michel Foucault. Muito antes da maioria dos outros comentaristas, Foucault compreendeu que o que se passava no Irã era um modelo singular de revolução, organizada em torno de conceito muito diferente, que ele chamou de “espiritualidade política”, reconhecendo o enorme poder do novo discurso do Islã militante, não apenas para o Irã, mas para o mundo. Por meio de seus artigos escritos à época das primeiras manifestações, apontou sua linha de interpretação para uma direção polêmica, demonstrando simpatia a Khomeini, o que veremos nos capítulos seguintes.

2.6 Uma nova sociedade iraniana

Após a derrubada do Xá, que partiu para o exílio, um governo provisório foi instaurado pela própria monarquia, que não conseguiu se sustentar por muito tempo. Foram muitos os confrontos violentos no país nesse período. A declaração de vitória do movimento revolucionário ocorreu em 1º de fevereiro de 1979. A partir daí, as medidas tomadas pelos revolucionários visavam reorganizar e fortalecer as bases políticas do país, a fim de se dar continuidade às inúmeras reformas e transformações demandadas. O primeiro passo foi a questão dos expurgos. Khomeini teve de lidar com os grupos que conspiravam contra o que estava ocorrendo, desde os grupos pró-monarquia que mantinham apoio à Corte, até os grupos que já se colocavam contrários ao poder clerical que vinha se desenhando no horizonte. Para isso, foram estabelecidos tribunais *ad hoc*.

Como medida de segurança e manutenção da ordem, foi instaurado, sob ordens de Khomeini, um novo governo provisório, com objetivo de fazer a transferência do poder, organizar um referendo sobre a mudança do regime, e preparar a assembleia constituinte e as eleições para o novo parlamento. Tal governo foi composto por representantes da classe média, que trabalhavam em conjunto com os religiosos. Para liderar o governo, foi nomeado Mehdi Bazargan, engenheiro religioso de formação francesa e partidário do Islã liberal. Em paralelo a isso, foi criado o Partido da República Islâmica (PRI), formado em sua maioria por *ulemâs* próximos a Khomeini, e que visava o estabelecimento de uma teocracia no país (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 89).

Em março, ainda no ano de 1979, foi realizado em todo o país um referendo nacional. Neste, foi confirmada, com 98,2% dos votos, a substituição da monarquia por uma República Islâmica. Em agosto, foi eleita uma assembleia constituinte para redigir a nova Constituição, baseada nas leis islâmicas (idem p. 89-93).

Com esses últimos acontecimentos e a confirmação da instauração do Governo Islâmico, alguns dos grupos que antes formaram a aliança para a derrubada da monarquia, passaram a se opor, de forma mais direta, às ideias de Khomeini. Esses grupos eram formados principalmente pelos liberais, uma parte da esquerda e a minoria curda, além de alguns poucos religiosos, que passaram a ver em Khomeini a figura de um novo déspota.

Com a ameaça do surgimento de um forte grupo de oposição apoiado por forças estrangeiras, os jovens estudantes fiéis ao aiatolá e liderados pelo Partido Revolucionário Islâmico invadiram a embaixada dos Estados Unidos em Teerã, e mantiveram os diplomatas norte-americanos como reféns. Tal episódio ocorreu em 04 de novembro de 1979⁴¹, e consagrou a derrota já aguardada da classe média laica. No final do mesmo ano, os únicos grupos que restavam no cenário político iraniano eram os intelectuais islâmicos, a juventude urbana pobre e a burguesia religiosa. Desprovido de qualquer autoridade e se opondo ao que estava ocorrendo no país, Bazargan renuncia ao cargo.

Bani Sadr, representante da esquerda militante islâmica, foi eleito o primeiro presidente da República com apoio de Khomeini, em janeiro de 1980. É interessante perceber, segundo o que relatam Gheissari e Nasr (2006, p. 91), que o processo eleitoral acabou trazendo consigo uma nova dinâmica ao sistema político iraniano. As eleições foram encaradas, pelas forças revolucionárias, como instrumentos de mobilização, importantes para manter a população ativa e engajada com as causas da Revolução e para aumentar sua legitimidade popular, necessárias para o período de reformas que deveria se iniciar em seguida.

Com o projeto de islamização da sociedade em mente, por meio do clero khomeinista, foram criados os *komitehs* – comitês de salvação do povo do Irã, a maioria sediada nas próprias mesquitas – independentes e longe do controle do Estado. Tais *komitehs* serviam para controlar as ações do novo governo, da sociedade civil, minando toda e qualquer atividade não aprovada pelos religiosos. Através dessas instâncias, o então presidente passou a ser alvo de desgaste, que acabou por derrotá-lo em 1981. A partir de então, são eliminadas, por meio de fuzilamentos e prisões, todas as pessoas envolvidas em atividades políticas não ligadas aos religiosos, ou não ligadas ao Islã. Como consequência disso, os líderes do PRI e os dirigentes do partido comunista iraniano – chamado *Toudeh* – são assassinados, na campanha que ficou conhecida como “aniquilação da esquerda” (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 90-93)

A destruição da esquerda islâmica acabou por minar a expressão de qualquer ponto de vista distante do discurso dos intelectuais islâmicos no momento pós-revolução. O objetivo era não correr o risco de ter a

⁴¹ Os diplomatas norte-americanos foram mantidos reféns até janeiro de 1981.

unidade do movimento islâmico quebrada, o que condenaria ao fracasso político as intenções de Khomeini.

Com a invasão do Irã pelo exército de Saddam Hussein, em 22 de setembro de 1980, Khomeini e seus aliados ganharam nova oportunidade de mobilizar, mais uma vez, as massas em torno de um inimigo em comum. O que se viu foi um martírio de jovens mal treinados, que morreram na frente da batalha, conforme narra Kepel (2003):

Integrando batalhões de voluntários mal treinados, eles morreram na frente da batalha, presas fáceis dos militares iraquianos: foram centenas de milhares de jovens soldados “descalços”, os mais ativos e motivados, que deram a vida pela pátria e pela revolução, enquanto milhões de outros apodreciam nas trincheiras. Foi assim que esses soldados do ano II da República Islâmica desapareceram do cenário político interno, privando a juventude urbana e pobre de qualquer possibilidade de ação específica (KEPEL, 2003, p. 177).

A morte física desse grande número de jovens foi também a morte simbólica de seu grupo social como protagonista político. Para eles, o uso político da doutrina xiita havia mudado de significado.

Com a carnificina da guerra contra o Iraque, que parecia não ter fim, os jovens pobres retomaram, em massa, as antigas tradições de martírio, levando a prática de flagelação até o ponto de auto sacrifício. Já não estava em jogo a transformação do mundo – a revolução ocorrera, mas não atendera as expectativas desses jovens – agora se tratava de aspirar a morte, a auto aniquilação, que sancionava o fracasso da utopia revolucionária (KEPEL, 2003, P. 178).

Apesar disso, a guerra Irã-Iraque, na visão de Gheissari e Nasr (2006, p. 99), foi importante na determinação da nova forma do Estado e da política nacional adotada no país, estendendo a vida útil da ideologia

revolucionária e desviando a atenção dos problemas socioeconômicos. Novamente, com um inimigo comum, a guerra permitiu que a facção revolucionária mais militante pudesse se consolidar no poder.

A República Islâmica, desde então, governa em nome desses deserdados, mortos pela pátria e ilustres êmulos do Imã Hussein, utilizando esse argumento como tentativa de legitimar seu poder. Mas os deserdados não estão mais presentes como força política organizada, o que permite ao regime falar por eles em seu nome. Contudo, as massas de jovens pobres das cidades não desapareceram realmente e, na verdade, passaram a apresentar um dos mais fortes surtos de crescimento demográfico do mundo. O regime se vê então obrigado a tomar medidas que propiciem a adesão dessas dezenas de milhares de jovens. Tais medidas se deram com mais ênfase nos planos moral e econômico. Como exemplo dessa preocupação, as famílias dos mártires puderam enviar seus filhos à universidade sem que eles precisassem passar no exame, e receberam inúmeras bolsas de estudos, moradias, alimentos subvencionados e outros benefícios, por meio das grandes fundações geridas pelo clero.

Além disso, o uso do véu e do hábito islâmico completo tornou-se obrigatório por lei em abril de 1983, logo após terem sido esmagados os últimos remanescentes do movimento de esquerda. Os membros dos *komitehs*, por não terem mais nenhum esquerdista para perseguir, podiam focalizar seu ativismo no patrulhamento dos costumes, perseguindo e levando a julgamento nos tribunais revolucionários as mulheres que não utilizavam o véu de forma adequada.

A vitória do levante revolucionário no Irã e, mais do que isso, a consolidação, após um período de embate, da ideologia islâmica no país, ascende a militância islâmica ao mais alto nível em política internacional, dotando-as de um valor simbólico que a aproxima dos demais atores das relações internacionais. Comparativamente ao final da década de 1960, quando o movimento islâmico era marginal, limitando-se a alguns intelectuais pouco conhecidos, a transformação foi considerável e definitiva para o reordenamento político dos anos posteriores, como veremos mais adiante.

2.7 A influência da Revolução Iraniana no mundo

Tão logo foi declarada a República Islâmica do Irã, a comunidade internacional se colocou a postos, na expectativa de sofrer, de forma direta ou indireta, os impactos do levante iraniano. Um evento de tal grandeza, seja por sua simbologia ou mesmo pelo que de fato representava, não geraria abalos somente nos países do Oriente Médio ou naqueles que sofrem a influência do Islã, mas em todos os atores internacionais, sempre preocupados com a manutenção do *status quo*.

De todas as partes do mundo, surgiram avaliações e teorias que tentavam compreender o que acontecia no Irã e mensurar, dentro do possível, a influência da Revolução Iraniana e da militância islâmica no resto do mundo. De demonstrações de solidariedade a um movimento das massas contra um governo opressor, ao medo do fortalecimento do Islã e do seu potencial revolucionário, os Estados passaram a se posicionar diante do ocorrido. De fato, o Islã passou a ser reconhecido até mesmo por aqueles que pouco o conheciam ou que lhe eram indiferentes. O Islã havia se tornado o principal fator de identidade política, social e cultural de uma população e a bandeira de um movimento nacionalista. O Irã havia se tornado o palco do triunfo desse movimento, tendo sofrido uma excepcional cobertura da imprensa internacional, que, não surpreendentemente, ressaltava seus aspectos mais dramáticos, violentos e paradoxais, desprezando, muitas vezes, o que de fato significava o levante.

Com a propagação da Revolução Iraniana, em diversos Estados de maioria muçulmana, os *ulemás* passaram a ser figuras extremamente respeitadas pelos governantes locais, temerosos em sofrer o mesmo fim do Xá do Irã, que não disfarçava seu desprezo pelos religiosos islâmicos. Essa mudança de comportamento foi uma das maneiras encontradas por esses Estados de prevenir-se contra reivindicações políticas e sociais, tal como ocorreram no Irã. O resultado dessa mudança de comportamento levou a uma nova configuração do mundo islâmico moderno, como relata Kepel (2003) no decorrer de sua obra sobre o movimento *Jihadista* “Jihad: the trail of political Islam”.

Segundo o referido autor, o triunfo de Khomeini em Teerã mudou o mundo islâmico moderno, antes dominado pela Arábia Saudita desde a

criação da Organização da Conferência Islâmica⁴², em 1969. A partir de 1979, os novos líderes iranianos se intitularam representantes do Islã por excelência, acusando os dirigentes de Riad, capital da Arábia Saudita, de enganadores e usurpadores, uma vez que assumiram a função de fornecedores de petróleo ao Ocidente em troca de proteção militar a uma monarquia retrógrada e socialmente conservadora. A partir desse momento, uma série de incidentes foi desencadeada na Arábia Saudita, principalmente na zona petrolífera, localizada a leste do país, denominada Hasa. A população estava sendo incitada, por meio de mensagens revolucionárias provenientes do Irã, a atacar governantes infiéis. Tais incidentes foram provocados pela minoria xiita do país, o que causou grande espanto, uma vez que esta foi a primeira vez na história do reino saudita que xiitas se manifestavam sem que entrassem em confronto com a polícia (KEPEL, 2003).

Isso significou uma grande ameaça para os governantes sauditas, uma vez que a legitimidade islâmica do regime estava sendo questionada, destruindo o equilíbrio que eles haviam construído durante longos anos, inclusive com o apoio de forças estrangeiras.

Logo percebeu-se que algo deveria ser feito para conter a expansão da influência de Khomeini, principalmente sobre os povos islâmicos. A saída encontrada pelos países que, de certa forma, se sentiam ameaçados pela Revolução Iraniana foi a realização de uma “campanha anti-iraniana”, onde a origem xiita do fenômeno passou a ser enfatizada, na tentativa de dificultar sua aceitação no meio sunita, que representa cerca de 80% do mundo muçulmano. Somado a isso, diversos Estados tentaram reduzir o movimento a uma reencarnação do nacionalismo persa, uma vez que os iranianos são os únicos não árabes da região. Isso foi maciçamente empregado pelo Iraque, por exemplo, no momento de declarar guerra contra a República Islâmica do Irã, em 1980.

A guerra Irã-Iraque, que reunia diversas motivações, dentre elas a intenção de Saddam Hussein de se aproveitar da desordem pós-revolução para conseguir fácil vitória que lhe permitisse ampliar o estreito acesso

⁴² A Organização da Conferência Islâmica é uma organização intergovernamental com uma delegação permanente junto às Nações Unidas. Reúne 57 Estados com população islâmica do Oriente Médio, África Setentrional e Ocidental, Ásia Central, Sudeste da Ásia, subcontinente indiano e América do Sul. Seus objetivos são promover a solidariedade e a cooperação entre os Estados-membros e velar pela preservação dos lugares santos do Islã.

marítimo do Iraque, além de garantir seu poder recém-instaurado⁴³, também buscava impedir que os xiitas iraquianos, mesmo representando a maioria da população no país, se mobilizassem contra o regime (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 98-99).

Porém, a preocupação com a influência de Khomeini não se limitava aos povos muçulmanos. O Ocidente também teve papel fundamental na tentativa de conter o espírito revolucionário da militância islâmica. Um exemplo disso, ainda se tratando da guerra Irã-Iraque, foi a participação no confronto de países como os Estados Unidos e a França, que disponibilizaram apoio diplomático e militar a Saddam Hussein. A ofensiva iraquiana foi, sem dúvida, impulsionada, tanto no plano regional quanto internacional, por todos aqueles que se sentiam inquietos com os acontecimentos no Irã e que temiam a sua expansão.

Essa necessidade de se conter a expansão islâmica, que estava acontecendo no âmbito das ideias e os pensamentos revolucionários, voltados para a busca de outras formas de governo, levaram à adoção de uma “política do medo” em muitos países, por meio da construção de imagens negativas do Irã que se perpetuam até os dias de hoje.

Após o turbilhão das décadas 70 e 80, o cidadão iraniano chega à década de 1990 com experiência de vida política que irá capacitá-lo no discernimento de que tipo de organização sua sociedade deve adotar, quais as reformas necessárias e as bases estruturais que devem ser construídas para garantir o desenvolvimento do país e da sua sociedade.

⁴³ Em julho de 1979, Saddam Hussein, até então vice-presidente do general Hassan al Bakr, assume sozinho o poder no Iraque.

3. FOUCAULT E A REVOLUÇÃO IRANIANA: O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE POLÍTICA

Há um fato notável nisso que se passa no Irã. Havia ali um governo, certamente, o mais bem dotado em termos de armas [...] exército [...] polícia [...] que tinha o aval do mundo inteiro, dos países importantes ou não que o circundavam etc. [...] Tudo isso sendo dado, um povo se levanta: se levanta, é claro, num contexto de crise, de dificuldades econômicas etc., mas, enfim, as dificuldades econômicas que o Irã conhecia nesta época não eram suficientemente grandes para que as pessoas, às centenas de milhares e aos milhões, descessem às ruas e fossem afrontar, de peito nu, as metralhadoras. É deste fenômeno aí que preciso falar (FOUCAULT, 1979, apud NETO, 2012, p. 130-131).

Nos capítulos anteriores, quando foram abordados o caso do Islã e os marcos históricos do Irã, foi possível constatar que a religião islâmica deu forma à insatisfação geral da população em relação à monarquia, chegando ao seu apogeu no final dos anos 1970, quando, segundo Neto (2010), deixou de ser o ópio do povo, para se tornar o elemento ideológico que permitiu potencializar essa insatisfação, que era, ela mesma, também de fundo espiritual, e não apenas determinada pela sua situação material. Esse cenário foi sendo construído, ao longo deste trabalho, na medida em que ressaltávamos importantes marcos da história do país até chegarmos ao capítulo atual, quando essa interpretação será melhor fundamentada.

A consequência mais direta da Revolução Iraniana, como já mencionado anteriormente, pôde ser vista em abril de 1979, quando o Imae Khomeini declarou a vitória da República Islâmica, legitimada por sanção popular, resultante de um *referendum* que obteve 98% de aprovação para estabelecimento do novo governo no país.

Estes acontecimentos – os movimentos populares iniciais contra o Xá, o papel crescente da religião e a inauguração de um governo islâmico – constituem, em si mesmos, fenômenos sociológicos interessantes, que nos situam diante da atual conjuntura política e social do Irã. Minha intenção neste capítulo, porém, é ir além e trazer uma nova linha de

interpretação da Revolução Iraniana, que possa servir de luz à compreensão de como a sociedade iraniana se apresenta nos dias de hoje.

Ao fazer uma vasta pesquisa bibliográfica sobre autores que relataram e interpretaram esses marcos históricos iranianos, um autor me chamou a atenção pelo ineditismo de suas ideias e pela maneira com a qual sua interpretação trazia algo de novo para a compreensão da Revolução Iraniana. O autor a que me refiro é Michel Foucault.

Neste capítulo, portanto, busco explorar o envolvimento – em nada superficial – de Foucault com a Revolução Iraniana, mesmo que criticado por intelectuais das mais diferentes tendências políticas, delineando os principais traços característicos do seu pensamento à época e traçando uma grade de inteligibilidade com a qual o autor interpretou o fenômeno iraniano. Para esse esforço, três autores principais, e seus respectivos trabalhos neste campo, me serviram de fonte fundamental: Janet Afary e Kevin B. Anderson, com a obra “Foucault e a Revolução Iraniana” (2011), e Leon Farhi Neto, com a tese “Espiritualidade Política: a partir de Foucault e de Spinoza” (2012) e seu artigo de 2010 intitulado “1978: Foucault e a Insurreição Iraniana”. Esses trabalhos trazem uma vasta bibliografia que contempla textos e transcrições originais de Khomeini e Foucault, fundamentais para que se possa compreender o conceito de espiritualidade política e a sua (possível) aplicabilidade no Irã.

A relação de Foucault com o Irã e com os movimentos insurgentes tem início, de forma mais direta e sistemática, a partir de um convite feito pelo jornal italiano *Corriere de la Serra*, para que o filósofo viajasse ao país e acompanhasse de perto o que acontecia por lá. Aberta esta oportunidade, ele esteve por duas vezes no Irã, em setembro e novembro de 1978, testemunhando momentos importantes e entrevistando personalidades centrais do movimento de oposição ao Xá. Com o que foi possível ver e ouvir, somado a suas pesquisas em torno da história do Irã e do xiismo, foi possível produzir uma série de artigos⁴⁴ que foram publicados não somente no *Corriere*, mas também em jornais franceses de grande circulação, como o *Le Monde*, *Le nouvel observateur* e *Le Matin*. Além disso, alguns desses materiais também viraram capítulos de livros na França e no Irã, sendo, inclusive, traduzidos para o persa e

⁴⁴ Foucault produziu dezesseis textos em que trata do Irã, ao longo de nove meses, entre setembro de 1978 e maio de 1979. Seus textos eram destinados a diferentes públicos, dos mais diversos jornais e em diferentes países.

utilizados como material de divulgação entre os estudantes da Universidade de Teerã, como relata Neto (2010, p. 25-26).

Porém, antes mesmo de viajar ao Irã e se aprofundar pela história e pelos eventos que ocorriam no país, Foucault já alinhava seu pensamento ao que ele chamaria, posteriormente, de espiritualidade política e já desenhava o que viria a ser a sua interpretação do levante iraniano. Essas intervenções aconteceram após uma viagem sua ao Japão e marcaram seus estudos sobre os modos de subjetivação nos anos 1980.

Após esta viagem ao Japão, em 1978, Foucault levanta questões importantes acerca da tarefa crítica da filosofia, ressaltando a necessidade da filosofia em se voltar para o presente, para aquilo que acontece no real, interrogando o poder das pretensões sobre a verdade, bem como o efeito da verdade como ferramenta de poder.

Sobre essa questão da tarefa crítica da filosofia, é interessante perceber de que forma Foucault concebia a ideia das revoluções. Segundo Neto (2010, p. 27), Foucault considerava a ideia de uma grande revolução, especialmente no Ocidente, algo improvável e desgastado. Uma revolução social, agregadora de diferentes classes e com um fim comum, era uma figura do século XIX que não teria como ser aplicada às complexidades do presente. Para ele, portanto, as lutas que emanavam das sociedades e que se desenrolavam em torno das relações de poder, eram microlutas de contraconduta, que podiam assumir diferentes contornos – econômicos, de classe, antigovernamental, etc.

Em última análise, as microlutas, para Foucault, assumiam um papel importante na contestação de um tipo específico de poder, um poder de ordem religiosa – o poder pastoral. Esse poder foi o responsável, durante séculos, pelas técnicas de assujeitamento e subjetivação que, posteriormente, com a laicização das sociedades modernas, foram absorvidas pelas instituições e pelos Estados, dando forma a diferentes dispositivos de biopoder. E seriam as microlutas as únicas alternativas de resistência dos dias atuais (idem, 2010, p. 28).

Entretanto, para que fosse possível resistir e reconstruir um novo cenário social, seria necessário, fundamentalmente, criar novos modos de subjetivação e de luta, que fossem capazes de recodificar as estruturas modernas de poder. Para Foucault, porém, graças às consequências da laicização dos Estados, que, com a “morte de Deus”, remeteu o ser

humano à sua finitude, as sociedades ocidentais só teriam sucesso nesta empreitada de se retirar do impasse político ao qual se encontravam a partir de um contato (e um aprendizado) com o Oriente. Aparentemente, para Foucault, a civilização ocidental não dispunha de um impulso próprio para sair do impasse moderno da racionalização do corpo e da vida (idem, 2010, p. 28).

Um outro momento marcante do pensamento de Foucault e que serviria, mais tarde, para compreender sua interpretação do acontecimento iraniano, diz respeito à menção propriamente dita do conceito de espiritualidade política, feita em uma mesa redonda também no ano de 1978⁴⁵.

Neto (2010) afirma que, de acordo com os escritos de Foucault, a espiritualidade política, para o autor, seria

a vontade de estabelecer um novo regime de verdade mediante um novo modo de se governar e de governar aos outros. Uma vontade criativa de coordenar, a partir de um outro eixo vinculante, oriundo de uma concepção inovadora da subjetividade e do governo de si, os modos de objetivação ligados à verdade e os modos de assujeitamento ligados ao poder. Seria a vontade de fundar novas formas de governo sobre novas formas de verdade, e novos modos de objetivação sobre novos modos de subjetivação (NETO, 2010, p. 29).

Tendo esses dois momentos do pensamento de Foucault em mente – o que fala da tarefa crítica da filosofia e o que fala da espiritualidade política – já é possível perceber os contornos da grade de inteligibilidade a qual o autor seguiu para interpretar o que veio a ser a Revolução Iraniana. Essa grade de inteligibilidade pode ser percebida dessa forma, conforme apresenta Neto (2010, p. 29): o diagnóstico da modernidade ligado à morte de Deus e à política da finitude; o impasse ocidental diante

⁴⁵ O termo “espiritualidade política” foi encontrado em uma transcrição de uma mesa redonda da qual Foucault participou em 20 de maio de 1978, cujo tema era *Surveiller et punir* (título de seu livro “Vigiar e Punir”), onde o autor abordava os problemas das racionalidades – *Le problème des rationalités*.

do biopoder; a busca de ideologias que mundo afora repensavam a política; a tarefa crítica da filosofia que abriria, eventualmente em um contato com o Oriente, a possibilidade de articulações das microlutas em torno de uma espiritualidade política.

Com essas questões em mente, Foucault foi ao Irã a fim de compreender, em sua própria singularidade, o levante popular que lá ocorria, buscando enfatizar, em suas avaliações, diferentes questões que estavam sendo negligenciadas por muitos analistas.

Por mais que esse objetivo de Foucault, de expandir o acontecimento iraniano por meio de sua grade de inteligibilidade, fosse importante e necessário para se compreender a reorganização da sociedade no país a partir de uma nova ótica, o autor também acabou se fechando dentro dela, deixando de perceber elementos característicos que, mais tarde, acabaram por contribuir para as críticas em relação ao seu estudo⁴⁶.

De fato, em um de seus artigos, escritos em 1978, por exemplo, Foucault diz: “Um fato deve ficar claro: por governo islâmico, ninguém, no Irã, compreende um regime político em que o clero tem um papel de direção ou enquadramento” (FOUCAULT, 1978 apud NETO 2010, p. 36). Isso demonstra, talvez, um excesso de confiança na figura de Khomeini, que assumiu, para o filósofo, o papel de símbolo da resistência, modelo de determinação e vontade.

Sendo assim, foi ignorada por Foucault, de certa forma, a direção que Khomeini tomava ao desenhar o novo governo do país. O Islã, segundo Khomeini, mesmo incorporando virtudes democráticas, não se tratava de uma democracia, mas de uma hierocracia⁴⁷. Dizia: “O Islã, de fato, é superior a todas as formas de democracia”, pois a realização do Islã é a própria justiça. Desde muito cedo, e isso fica claro em seus textos. Khomeini tinha em mente uma forma de governo fundada na *sharia*, na lei divina, e administrada por um corpo de teólogos, supervisionados por

⁴⁶ Muitos analistas, entre eles Janet Afary e Kevin B. Anderson, consideraram um grave erro de Foucault ter se posicionado tão abertamente, e talvez de forma tão precipitada, ao lado das ideias de Khomeini. O autor, ao ficar submerso em sua grade de inteligibilidade, não teria percebido o elemento fundamentalista e revanchista antiocidental do movimento revolucionário proposto por Khomeini.

⁴⁷ Governo exercido por eclesiásticos, teocracia.

um líder. Em regras gerais, o governo islâmico de Khomeini era “a afirmação da soberania de Deus, do império da lei divina revelada e a governança do líder espiritual” (KHOMEINI, 1970 apud NETO, 2010, p. 36).

De qualquer forma, esse olhar de Foucault sobre os acontecimentos iranianos possibilitou perceber uma dinâmica própria ao movimento, que fugia, como dito anteriormente, dos esquemas usuais de interpretação dos eventos históricos. De certa forma, as alianças e lutas de classes, as dificuldades econômicas, a busca por maior abertura política e a oposição do empreendimento modernizador do Xá, de alinhamento com o Ocidente, por exemplo, foram colocados em segundo plano na análise de Foucault, que trouxe um novo elemento para ser considerado: o papel da religião (espiritualidade) na construção de novas formas de pensar e organizar o contexto social.

Ao testemunhar o levante iraniano, as ideias religiosas assumiram um novo grau de importância, deixando de ser compreendidas como “narcóticos que alienavam o público no espetáculo” para se tornarem os impulsos de transformação, “os elementos dramáticos mediante os quais as subjetividades populares deixariam suas marcas no teatro do mundo”. Foucault ainda diz: “O problema do Islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos que virão” (FOUCAULT, 1978 apud NETO 2012, p. 132).

Segundo Afary e Anderson (2011), impressionou a vontade coletiva que Foucault testemunhou contra o Xá, vinda de uma obstinada multidão desarmada e disposta ao auto-sacrifício. Tratava-se de uma convergência de diferentes vontades individuais que pouco tinham de objetivo concreto e que se recusavam ao alinhamento com programas partidários e correntes políticas. Essa vontade exigia a partida do Xá e buscava o espírito não muito definido de governo islâmico. Essa vontade, para Foucault, era espontânea, imediata, quase unânime. A essa recusa de obedecer a um regime injusto, somou-se o desejo de transformar, por completo, o seu modo de ser.

Como foi visto nos capítulos anteriores, a religião islâmica encontrou neste ensejo de mudança social uma oportunidade para unir a nação em torno de um objetivo mais concreto, quer seja, a instauração de um governo islâmico que pudesse reordenar as dinâmicas sociais e políticas do país. Tratava-se, de certa forma, de uma fundamentação

teológica para a implementação das aclamadas mudanças, que acabou por receber apoio não somente dos religiosos, mas de muitos intelectuais iranianos seculares, como Ali Shariati, já mencionado neste trabalho.

Em um de seus textos, por exemplo, Foucault ressalta que o “governo islâmico” era uma reivindicação explícita dos manifestantes, mesmo que, para muitos, essa ideia de governo islâmico fosse pouco clara. Porém, esse modelo de governo era constantemente associado à ideia de justiça islâmica, o que fazia com que tal proposta ganhasse cada vez mais força (NETO, 2012, p. 128-129).

O fato dos iranianos se mostrarem firmes na desobediência política diante de um governo tido como injusto, somado ao anseio por mudanças que visavam uma total transformação da subjetividade, apoiada na religião islâmica, é o que comoveu Foucault e o que ele sintetizou na expressão “espiritualidade política” – uma abertura na política para uma dimensão espiritual. Mais do que rompimento, essa espiritualidade propunha uma ética de transformação do modo de ser (NETO, 2010, p. 37).

Entretanto, como explica Neto (2012, p. 132), não se tratava de um simples retorno à religião, ao tradicional, ao pré-moderno. Mas de uma proposta de um mais-que-moderno, de um encontro da religião com a política, a fim de se construir uma inovação transformadora de pensamento, de experiência e de governabilidade. A religião xiita, no Irã, oferecia mais do que resistência, mas um princípio de criação política, uma alternativa real de transformação espiritual e política da sociedade. No olhar de Foucault, o xiismo, além de um culto exterior, apresentava uma prática de oposição política e instruía, ao mesmo tempo, modos de se relacionar consigo mesmo e com os outros. Ou seja, tratava-se de uma experiência teológica, política e ética.

A partir desses apontamentos feitos ao conceito de espiritualidade política de Foucault, o próximo passo é identificar, nas fontes do Governo Islâmico Iraniano, a manifestação dessa nova subjetividade proposta por essa linha de interpretação. Dessa forma, se torna mais natural o processo de compreensão do Sistema Político Iraniano.

4. A FONTE DO GOVERNO ISLÂMICO NO IRÃ: O VELAYAT-E FAQIH DE KHOMEINI

No capítulo anterior, por meio dos apontamentos de Foucault a respeito do levante iraniano, percebemos que, para o autor, a religião islâmica, no Irã, assumiu um papel superior ao culto espiritual, passando a apresentar, cada vez mais, uma prática de oposição política. O resgate de sua essência, contemplando normas políticas, de condutas sociais e mesmo econômicas, ganhava espaço na medida em que o clero xiita somava forças. Esse cenário representava, nesse sentido, a aplicação prática da espiritualidade política de Foucault que, neste momento, pode ser determinada como “religiosidade”. Porém, como o próprio Foucault reconhecia, poucos iranianos, na grande massa da população, faziam ideia do que seria, de fato, o governo islâmico proposto pelo maior expoente da Revolução: Khomeini. Neste capítulo, portanto, teremos contato com o pensamento de Khomeini e seu projeto de *velayat-e faqih*.

Em 1978, o aiatolá Ruhollah Khomeini, um clérigo muçulmano asceta, conhecido pela sua oposição a Muhammad Reza Xá Pahlavi, que governou o Irã entre 1941 e 1979, emergiu como o líder do movimento revolucionário e esteve por trás da construção do Estado Islâmico Iraniano. Conhecer o seu pensamento no que tange à teorização do governo islâmico é fundamental para compreender o que é o Irã de hoje. Dada a dificuldade de acesso aos textos originais de Khomeini, foram utilizados, como fonte bibliográfica segura, os trabalhos de Leon Farhi Neto (2012, p. 85-107) sobre as obras e pensamentos do aiatolá.

A possibilidade de existência de um governo islâmico, baseado na lei divina, já se mostrava latente em Khomeini ainda muito antes das contendas narradas no decorrer dessa pesquisa. Sofrendo influência do seu mestre, o grão-aiatolá de corrente liberal Borujerdi, em 1941, Khomeini publica seu primeiro livro de conteúdo político, já ressaltando o argumento a favor do governo islâmico baseado na razão e na experiência. De acordo com Neto (2012, p. 85), a lógica, na visão de Khomeini, seria a seguinte:

a razão rejeita o governo de homens injustos. O governo justo é querido e apoiado por Deus; o governo injusto é tirânico e opressor. O conteúdo da justiça é indicado pela razão, trata-se do respeito

da propriedade e dos demais direitos individuais contrariados pela violência dos tiranos. Se a fonte racional da legitimidade de um governo é a justiça, por sua vez, a experiência mostra que, atualmente, todos os governantes são corruptos, pois, para governar, precisam apelar para a violência e transgredir a justiça. Isso os torna ilegítimos.

Seguindo essa lógica, para Khomeini, o único governo que a razão aceita como legítimo é o governo de Deus. Um governo de Deus, obviamente, é aquele que está em conformidade com a lei divina. Um governo islâmico é regido segundo a lei islâmica, ou seja, a lei de Deus. Sendo assim, só o governo islâmico é legítimo. E seria essa legitimidade o fator imprescindível para a construção de uma nação forte e coesa, onde todas as classes estariam unidas na busca pelo crescimento e desenvolvimento do país.

Em seu livro, Khomeini já culpava a elite e o governo iraniano de imoralidade e corrupção, uma vez que renegavam a tradição islâmica e valorizavam costumes ocidentais, externos (ou mesmo contrários, na visão do aiatolá) ao Islã. Esse comportamento seria nocivo ao país, que carecia de governantes moralmente exemplares a fim de guiar a população na direção da justiça (NETO, 2012, p. 86). Sem dúvida, ao se referir ao “exemplo moral” do governante, Khomeini se referia à prática da moralidade islâmica, àquela que rejeita tudo o que é nefasto à religião, como a sensualidade, a música, a dança, ou seja, tudo o que, à época (década de 1940) era incentivado no Irã por meio da Dinastia Pahlavi.

Ao longo dos anos seguintes, nas décadas de 1940 e 1950, Khomeini segue em seus estudos teológicos na cidade de Qom, em um santuário xiita que, mais tarde, no calor da Revolução, despertará para o conflito direto com o Xá. Será em 1963, a partir do fortalecimento dos movimentos de resistência ao Xá, potencializados com o episódio da Revolução Branca, que o papel de liderança de Khomeini começa a se estabelecer, junto com o aumento da política de repressão aos clérigos, por parte da Corte.

De acordo com Neto (2012, p. 87-89), a Revolução Branca do Xá foi percebida, por Khomeini, como um ataque direto ao Islã. A partir daí, seus sermões passaram a atacar, de forma mais direta e intensa, o monarca. O ápice do ataque de Khomeini ao Xá ocorreu em junho de

1963, no dia exato de *ashura*, que, seguindo a tradição xiita, é o dia destinado à comemoração do martírio do imame Hussein na cidade de Karbala. Nesta ocasião, o aiatolá se dirigiu à multidão de religiosos que ia a Qom, em razão da data festiva, para fazer um inflamado discurso contra o governo. Este fato marca, de forma mais precisa, o início do movimento de resistência clerical ao governo. E, mais do que isso, marca o despontamento de Khomeini como porta-voz desse movimento, como menciona Algar (1981), citado por Neto (2012):

[Depois de 1963,] o nome e a pessoa do imame Khomeini e a causa que ele incorporava nunca foram esquecidos no Irã. Seu exemplo inspirou um grande número de grupos e escolares religiosos, os quais continuaram a construir, sobre os fundamentos lançados em 1963 e 1964, sem que a maioria dos observadores estrangeiros atentasse para isso, um movimento islâmico de fôlego e profundidade sem iguais (ALGAR, 1981 apud NETO, 2012, p. 87).

O que marcou o discurso de Khomeini em Qom, e contribui para a adesão imediata do clero ao movimento de resistência, foi a metáfora utilizada pelo aiatolá para significar o papel do Xá diante da comunidade religiosa do Irã. Comparando o Xá Reza Pahlavi à figura de Yazid, que, como já mencionado no primeiro capítulo, foi o responsável pela morte do segundo Imame Hussein, Khomeini conseguiu atualizar o mito religioso das origens constitutivas do xiismo, posicionando o Xá como “fundamentalmente oposto ao próprio Islã e à existência da classe religiosa” (KHOMEINI, 1967 apud NETO, 2012, p. 87).

Essa estratégia adotada por Khomeini, de trazer ao presente um evento do passado, repleto de uma significação espiritual, fez com que a resistência política ao monarca se tornasse sacra, algo como uma devoção religiosa. Da mesma forma, toda a repressão por parte do governo assumiu um caráter mitológico, bastante familiar à tradição xiita. Neste momento, as forças em combate se resumem às forças governamentais (anti-islâmicas) e o poder clerical (representante do Islã). A multidão assistia, à margem do campo de forças, todo o jogo de oposição e, aos poucos, se solidarizava e se “encantava” pelo carisma de Khomeini e seu discurso acolhedor.

Em uma tentativa de impedir o avanço do discurso de Khomeini, o Xá ordena uma invasão ao seminário de teologia em que Khomeini estava, na cidade de Qom, causando a prisão e morte de muitos jovens estudantes. Os embates, porém, não ficaram somente por lá, tendo sido alaistrados por diversos cantos do país, levando multidões às ruas, unindo apoiadores de Khomeini, simpatizantes com sua causa e com seu discurso de militância islâmica, e seculares, contrários à repressão violenta do governo. A partir daí, as massas começam a se aproximar e se alinhar sob a liderança de Khomeini, que mesmo partindo para o exílio em 1964, mantém sua influência sobre os iranianos.

Durante o seu período de exílio, que só terá fim com o seu retorno durante a Revolução em 1979, foram diversos os textos publicados e as palestras proferidas por Khomeini que apresentavam a sua ideia de relação do Islã com a política. Posteriormente, nos anos 1970, esse material originou seu livro que trata da teorização de um governo islâmico, intitulado “Governo Islâmico” (*Hukumat-e-Islami*).

Algar, citado por Neto (2012, p. 90), ao fazer a introdução de “Governo Islâmico” para a edição de 1981, apresenta em destaque o que se mostravam como os principais objetivos de Khomeini com a obra: a sustentação da necessidade do governo islâmico; a determinação do papel dos teólogos (*fuqaha*) na implementação do governo islâmico; e a defesa da doutrina do *velayat-e faqih*⁴⁸.

Segundo o que Neto (2012) segue explicando, Khomeini tinha como missão esclarecer o princípio de *velayat-e faqih* para o crente muçulmano de tal forma que ele pudesse perceber (da mesma forma que ele próprio percebia) a óbvia correlação entre política e Islã, correlação esta que, na visão do aiatolá, sempre existiu (a não evidência disso só poderia ser resultado de um encobrimento por circunstâncias históricas provenientes de povos inimigos do Islã).

Por isso, seria próprio do Islã a capacidade de regular desde condutas individuais até a organização social, sendo ele um sistema social completo, abarcando aspectos econômicos, políticos e legais. “Não há um

⁴⁸ A tradução do termo varia de acordo com a interpretação de cada autor. Neto (2012, p. 91) aponta algumas dessas traduções: Algar sugere “the governance of the faqih”; Afary e Anderson preferem “the rule of the Jurists”; Arjomand propõe “the mandate of the jurist”; Mervin utiliza “la guidance du juriste”.

único tópico na vida humana para o qual o Islã não tenha providenciado uma instrução e estabelecido uma norma” (KHOMEINI, 1979 apud NETO 2012, p. 92).

Khomeini apoiava-se na herança espiritual e no legado político do profeta Maomé para construir sua teoria de Governo Islâmico. Além de líder espiritual da comunidade de fiéis, Maomé também foi um gestor público e um executor da lei⁴⁹. Com a morte de Maomé, foi necessária a instauração de um imamado que pudesse dar prosseguimento ao modelo de sociedade que havia sido fomentado em torno da tradição islâmica, ou seja, todo o processo de sucessão do profeta só foi necessário para que a questão da instituição do governo islâmico pudesse ter continuidade. Por essa perspectiva, Khomeini conecta a doutrina central do xiismo, a do imamado, com o governo islâmico (NETO, 2012, p. 94).

A consequência natural de uma sociedade regida por um governo islâmico seria a islamização total dos aspectos da vida social, a tal ponto em que ocorresse a fusão da esfera privada com a esfera religiosa e desta com a esfera política. E isso seria, na visão de Khomeini, a principal missão do sistema político islâmico: proporcionar e incentivar o livre trânsito entre cada uma das esferas por meio do ordenamento da vida privada e coletiva de todos os cidadãos. Nesse modelo de sociedade, estaria garantida, para o aiatolá, a justiça, a boa governança, a moralidade, ficando ausentes os desvios e a corrupção.

Khomeini também prevê, neste modelo de organização do Estado, a figura de um sucessor legítimo do profeta, com autoridade reconhecida pela *umma*, e a quem se deve obediência. Essa figura, que deveria possuir conhecimento da lei islâmica superior a qualquer outro da comunidade⁵⁰ e ser referência em justiça moral, assumiria um papel de liderança na

⁴⁹ Segundo relata Neto (2012, p. 93), Maomé julgou e nomeou juízes que interpretavam a conduta humana de acordo com as leis previstas à época. Administrou cidades, nomeou embaixadores ao exterior, assinou tratados, comandou exércitos, preenchendo, assim, todas as funções do governo.

⁵⁰ Khomeini se preocupa em ressaltar essa questão, pois prevê dois problemas caso o líder do governo não possuir o conhecimento na lei islâmica superior a qualquer outro: o líder poderá basear suas decisões sobre o juízo de outros, fragilizando o seu poder, ou acabar seguindo uma orientação errônea, baseada no seu limitado conhecimento. Portanto, o aiatolá faz questão de frisar que o líder deve, necessariamente, exceder a todos os outros no conhecimento da lei e sua jurisprudência.

sociedade, guiando-a no caminho do desenvolvimento, do direito e da justiça e a protegendo da opressão. Com essas características, o líder (e também os demais governantes, que deveriam ter conhecimento em lei islâmica) deveriam partir, muito provavelmente, da *fuqaha*, ou seja, da classe dos teólogos-juristas. Na ausência de um indivíduo que desponte para a função do líder, a própria *fuqaha* desempenharia a função. De acordo com o aiatolá, a ausência dessa figura de líder possibilitou muitas das mazelas sofridas pelos iranianos. Ele escreve: “É a nossa falta de um líder, um guardião, e nossa falta de instituições de liderança que tornou possível tudo isso [essa corrupção] (KHOMEINI, 1970 apud NETO 2012, p. 95).

É importante ressaltar, entretanto, que o governo islâmico não é, para Khomeini, o governo de um homem só, personalizado na figura do líder. Ele deve ser encarado como o governo do *velayat-e faqih*, onde a *fuqaha* assume o dever de “promover a lei divina segundo o decreto de Deus e lutar contra a opressão e a favor dos oprimidos”, estando o Líder da *fuqaha* (o *faqih*) apenas cumprindo o seu dever diante da comunidade (KHOMEINI, 1970 apud NETO, 2012, p. 98).

Há também a preocupação, por parte do aiatolá, de diferenciar o seu modelo de governo islâmico de todas as formas de governo existentes, buscando fundamentar, de forma cada vez mais clara, as normativas referentes a esse modelo de organização política. O governo islâmico, diferentemente de qualquer forma de absolutismo, surge com o propósito de combater a opressão e o poder absoluto; segundo Khomeini, o governo islâmico deve ser um governo constitucional, no sentido de que todos, inclusive os governantes, devem estar sujeitos às leis.

Sobre as leis, veremos de que forma essa dinâmica se dá na prática mais adiante, no capítulo que tratamos do Sistema Político Iraniano, mas vale adiantar que, a partir da lógica do Islã, onde existe a prevalência da lei divina, o poder legislativo pertence apenas a Deus. A *sharia*, portanto, é a lei do governo islâmico. Dessa forma, o corpo que comporia a assembleia legislativa deveria ser formado por expertos em lei islâmica (ou gestores aconselhados por expertos em lei islâmica) que deveriam garantir as conformidades da legislação com a tradição islâmica.

O governo islâmico, diferente também de uma monarquia (tendo como referência a monarquia parlamentar do Irã), teria seus custos governamentais mais baixos, uma vez que não haveria uma corte real e

onerosa. Também haveria a “economia” com um aparato estatal burocrático excedente, uma vez que o governo islâmico dispensaria boa parte dessa estrutura, e os métodos de implementação dos direitos do povo, de solução das disputas e da execução dos julgamentos seriam mais simples, práticos e rápidos. Com o orçamento sendo reduzido, o governo se tornaria independente de empréstimos de potências estrangeiras (NETO, 2012, p. 96-97).

Já foi compreendido que, na versão de Khomeini, a formação do governo islâmico, que, na prática, só seria possível após um líder assumir a sua função governamental, se definiria pela soberania divina. Isso quer dizer que a base do seu sistema jurídico e político seria a *sharia*, ou seja, a lei islâmica. Nesse governo, portanto, o papel do jurista especialista em lei islâmica é fundamental em todas as esferas do governo, no judiciário, legislativo e no executivo.

Partindo-se da *sharia*, já se têm o corpo de leis do Estado. Dessa forma, a função do legislativo não seria criá-lo. As decisões do poder judiciário, por sua vez, são tomadas, igualmente, com base na lei divina e/ou sua jurisprudência. Os impostos governamentais, que sustentam o governo, também são previstos na lei divina. Todo o aparato do Estado se volta para a realização de políticas públicas que estejam em harmonia com o Islã, sempre buscando reformar a sociedade, tanto no campo da moral, como no da justiça social (NETO, 2012, p. 99-100).

Ao passo em que a islamização da sociedade vai se dando por completo, a nação, segundo o que é possível inferir do pensamento de Khomeini, se torna cada vez mais coesa e fortalecida, resultando em maior independência diante do mundo (em especial diante do mundo ocidental, sempre lembrado como usurpador e explorador do mundo muçulmano). São diminuídas quase à totalidade as importações de produtos, valores e ideias contrárias ao Islã. Essa seria, segundo essa visão, a libertação do mundo islâmico (NETO, 2012, p. 100).

No início dos anos 1970, momento em que Khomeini publicou seu livro em que teoriza seu modelo de governo islâmico, não é feita nenhuma menção à participação popular. Neto (2012) atribui isso ao fato de que esse livro foi escrito com o objetivo de guiar exclusivamente a *fuqaha*, não se dirigindo, portanto, à comunidade dos fiéis. Neste momento, a preocupação de Khomeini era preparar o clero islamista para suas atribuições dentro do esquema político que já estava sendo vislumbrado

por ele. Porém, já ficava clara a forma com que o aiatolá percebia a comunidade: “No que diz respeito ao dever e à posição, não há, de fato, diferença entre o guardião de uma nação e o guardião de um menor” (KHOMEINI, 1970 apud NETO, 2012, p. 100). Ou seja, tratava-se de uma concepção paternalista de governo, que percebia a sociedade como um menor, necessitado de cuidados. Fica ausente do seu livro, dessa forma, qualquer referência a qualquer prática democrática.

Após a Revolução e instauração da República Islâmica, essa concepção dará estímulo a diversos debates que levantarão importantes aspectos do sistema político em formação no Irã, principalmente envolvendo temas sensíveis às mulheres aos defensores dos direitos humanos, aos intelectuais, à classe média, aos políticos esquerdistas e liberais. Muitas contestações levantadas por esses debates no momento pós-revolução foram sufocadas; outras conseguiram (e conseguem, até hoje) encontrar espaço para influenciar reformas políticas e sociais. Isso será melhor abordado em um capítulo mais à frente.

Sancionada a criação da República Islâmica do Irã e posterior aprovação, via consulta popular, da nova Constituição em 1980, Khomeini comentou, em uma entrevista, sobre a demanda que existiu, por parte da população, pela adoção do nome República Democrática Islâmica no país. Sobre isso, o aiatolá disse: “[...] quando você posiciona a palavra ‘democrática’ diante de ‘islâmica’, isso significa que ao Islã faltam as alegadas virtudes da democracia, entretanto, o Islã, de fato, é superior a todas as formas de democracia” (KHOMEINI, 1980 apud NETO, 2012, p. 100-101).

Segundo Neto (2012), essa posição de superioridade do Islã, que ficou evidente durante essa entrevista, cujo título foi *The religious scholars led the revolt* [Os teólogos lideraram a revolta] buscou vincular a vitória da revolução iraniana à classe sacerdotal, ignorando, muitas vezes, o papel das classes mais baixas da sociedade no levante. E é com base nessa interpretação que Khomeini justifica o direito do clero ao poder em 1979. Para Khomeini, o que aconteceu em 1979 foi fruto direto da revolta clerical de 1963 e, a partir dessa constatação, o poder ao clero deveria estar garantido⁵¹.

⁵¹ Em 5 de junho de 1979, em comemoração aos mártires da revolta clerical de 1963, Khomeini, em meio a um discurso, faz a seguinte pergunta: “Quem fez a

Entretanto, é importante ressaltar que, mesmo com a consolidação do poder clerical e a forte influência de Khomeini na nova sociedade iraniana, a Constituição aprovada em dezembro de 1979 não conseguiu configurar exatamente a ideia de governo islâmico de Khomeini, baseada na *velayat-e faqih*. Neto (2012, p. 102) chama a atenção para os diversos elementos democráticos que entraram na Carta, inclusive dispositivos que permitem a destituição do Líder por uma assembleia eleita pelo povo.

É pela sua complexidade em tentar acomodar elementos e dispositivos democráticos em um ambiente regido pela *sharia* que a Constituição do Irã chama tanto a atenção. As instituições que estão previstas e descritas na Carta são ao mesmo tempo laicas e reservadas ao clero, tendo o executivo, o legislativo e o judiciário uma dinâmica própria. São previstos, também, dispositivos de consulta popular, como as eleições regulares para o cargo de presidente do poder executivo, para os deputados da assembleia legislativa e para os membros da assembleia dos *experts* religiosos. É também prevista a participação popular em inúmeros conselhos locais, regionais e sindicais. Há instâncias de consulta popular direta acerca de assuntos importantes ou polêmicos. Os direitos humanos para homens, mulheres e minorias religiosas, a liberdade de associação e a liberdade de imprensa são garantidas constitucionalmente. Entretanto, também constam os dispositivos legais mediante os quais esses elementos democráticos podem ser bloqueados pelo poder clerical que, em última instância, é controlado pela figura do Líder (NETO, 2012, p. 102).

Ao analisarmos a história da Revolução Iraniana, seus fluxos e processos decorrentes do levante, notamos que, mesmo o Islã tendo sido o discurso⁵² de união da nação contra um inimigo em comum, o poder clerical não foi automaticamente e imediatamente instituído após a queda do Xá. Esse processo aconteceu em um segundo momento, quando as classes populares gradativamente foram excluídas, ao mesmo tempo em

revolta e quem morreu por ela?” e responde “O clero de Qom”. Por consequência, “aqueles que não participaram deste movimento não têm qualquer direito a qualquer reivindicação” (KHOMEINI, 1979, apud NETO, 2012, p. 101).

⁵² Um discurso que, como visto, fazia muito sentido para boa parte da população do Irã naquele período, que chegava aos anos 1970 com uma grande massa frustrada e à margem do cenário político e econômico do país. Ao enfatizar a fé e a moral islâmica e relacionar o comportamento consumista e o ímpeto imperialista de países ocidentais, tidos como inimigos do Islã, como desvios de conduta humana, Khomeini conquistava boa parte da população.

que os demais grupos e movimentos não conseguiam se articular diante da demanda da sociedade para instauração de uma nova ordem e de um novo governo.

É interessante ressaltar que, a partir deste momento, Foucault pouco expôs seu pensamento solidário à Khomeini e seu projeto. O foco de suas reportagens foi, sem dúvida, o comportamento das massas, da multidão de iranianos, que invocavam, mesmo sem ter total conhecimento, um novo modelo de sociedade, de governo. E faziam isso por meio de encenações tradicionais e rituais islâmicos, fortalecendo o discurso religioso do levante. Essa *religiosificação*, tanto por parte do clero xiita como por parte da população, foram fundamentais para tornar o projeto de Khomeini possível, permitindo que o debate em torno do futuro do Irã passasse a ser conduzido pelos islamistas. A nova ordem do país pós-revolucionário passa a ser repensada, portanto, do ponto de vista do Islã político.

5. O SISTEMA POLÍTICO IRANIANO PÓS-REVOLUÇÃO

Revoluções são eventos cataclísmicos que marcam o fracasso de instituições do Estado que buscam conter a mobilização social e política e procuram, em seu lugar, posicionar um novo aparato institucional, sob uma nova ordem política e social. Os teóricos têm discutido a relativa importância do colapso da autoridade do Estado e o desafio proposto, a partir daí, aos movimentos sociais organizados. O descontentamento social e a sua capacidade de desafiar o Estado podem ser resultado tanto das reais gravidades das desigualdades sociais ou, talvez mais importante, frutos de uma bem planejada canalização desse descontentamento à posição que incentiva a ação social sob uma ideologia definida.

Por serem eventos cataclísmicos, as revoluções produzem mudanças sociais em larga escala e difundem novas formas de política que redefinem as relações Estado-sociedade. Um estado de revolução é, também, caracterizado, muitas vezes, por violência e expurgos, que empoderam classes sociais previamente marginalizadas e trazem grandes mudanças para a economia, a cultura e as estruturas de poder e política. Como essas mudanças ocorrem, quais atores as controlam e quais fatores determinam seus fluxos e refluxos podem variar. A transferência de poder proveniente da Revolução Iraniana, por exemplo, por meio do seu teor islâmico, colocou maior ênfase na cultura e identidade, o que serviu de ponto de apoio para a mudança social.

Apesar de cada Estado, no seu processo de fortalecimento, enfrentar uma infinidade de imperativos que variam de um para outro, todos eles se preocupam com a preservação da integridade territorial, a manutenção da ordem, a hegemonia, a legitimidade (interna e externa) e a garantia do desenvolvimento.

No Irã, segundo Gheissari e Nasr (2006), o Estado pós-revolução se desenvolveu a partir de uma forte demanda para a preservação da soberania territorial, além do foco na manutenção da ordem e do desenvolvimento. Tudo isso em um momento de decadência política e intriga estrangeira que ameaçavam a própria existência do país. A formação institucional do Irã, naquele momento, deu ao Estado capacidade de dominação, permitindo a manutenção do seu exercício de poder.

O que se viu nos anos posteriores à Revolução Iraniana foi um momento histórico de forte debate político e teórico sobre os novos caminhos que deveriam ser traçados pelo país e, mais importante do que isso, sobre o modelo de sociedade que nasceria a partir do marco da Revolução.

O sistema político iraniano é, consequentemente, um produto deste debate que se estendeu também durante a década de 1980. Durante esses anos pós-revolução foi possível redefinir, na prática, as relações entre o corpo clerical do país e os novos desafios políticos do Irã. Uma coisa, porém, deve ser esclarecida. O clericalismo de Khomeini não era a única alternativa nem o resultado óbvio da Revolução. O sistema político que dela (da Revolução) resultou, foi fruto do fortalecimento dos islamitas no decorrer da Revolução, da falta de organização e força dos demais movimento de oposição ao Xá e dos debates que se seguiram.

5.1 O arranjo do Sistema Político Iraniano

Hoje, a carta constitucional que estabelece o arranjo e as normativas da República Islâmica do Irã, contemplando sua revisão em 1988, prima o conceito de *velayat-e faqih*, de Khomeini, que se tornou a base fundamental de toda a estrutura institucional do Irã, que como visto no capítulo anterior, é extremamente complexa. Além disso, somado ao conceito de *velayat-e faqih*, foram adicionados alguns elementos e dispositivos característicos de uma democracia moderna. A combinação destes com elementos conservadores de uma teocracia islâmica tem como resultado o arranjo do sistema político iraniano atual⁵³.

Esse conceito de *velayat-e faqih*, já analisado no capítulo anterior, trouxe consigo uma grande possibilidade de mudança para a sociedade muçulmana, uma vez que reinterpreta a teoria tradicional xiita, segundo a qual um governo religioso poderia somente ocorrer na presença dos *imames*, considerados infalíveis. Uma vez que o governo islâmico é o governo segundo as leis religiosas, o que Khomeini propôs foi permitir o

⁵³ O arranjo do Sistema Político Iraniano pode ser visto, de forma ilustrativa, no Anexo B deste trabalho.

direito de governo àqueles que têm maior conhecimento da lei religiosa, seja na figura de um Líder, seja na figura de uma comunidade de juristas religiosos, a *fuqaha* (ARJOMAND, 1993, apud CHEREM, 2006 p. 162).

Com a proposta de Khomeini, a função social do clero é estatizada e a pluralidade de interpretações originais, característica do Islã, é centralizada. Ele acreditava que uma “religiosificação” da política e do Estado traria uma “religiosificação” da sociedade, onde o Estado, por meio da ação política e utilizando-se da *sharia*, islamizaria a sociedade (de cima para baixo) como um todo (CHEREM, 2006, p. 164).

Com toda essa ideologia passando a dominar o debate pós-revolução, em janeiro de 1979 foi criado o Conselho da Revolução Islâmica, com o objetivo de formar uma assembleia constituinte composta por representantes eleitos pelo povo para aprovar a nova constituição da República Islâmica. O processo levou cinco meses, quando foi apresentado, pelo chefe de governo designado por Khomeini, o ativista pró-democracia Mehdi Bazargan, o primeiro projeto de Constituição.

Inspirado na Constituição da Vª República francesa, o documento instituiu um regime parlamentarista com traços de presidencialismo, prevendo a eleição de um presidente por voto direto e de um primeiro-ministro. Além da inspiração na constituição francesa, o projeto também teve como fonte a constituição iraniana de 1906-1907, que, na época, previa um comitê de cinco especialistas em lei islâmica para garantir o acordo entre as leis e o Islã. Dessa forma, foram escolhidos pelo Parlamento seis especialistas que comporiam o Conselho dos Guardiões. É importante salientar que esse projeto inicial, apresentado por Bazargan, não fazia referência ao *velayat-e faqih*, mas, mesmo assim, foi aprovado por Khomeini, que sugeriu sua ratificação por meio consulta popular (CHEREM, 2006, p. 164-165).

Porém, antes de ser levado a referendo, Khomeini insistiu para que o documento passasse pelo crivo de um outro mecanismo que fora criado, a “Assembleia de Expertos”, composta, na época, por 73 membros, entre eles 55 clérigos. Entre as personalidades mais influentes da Assembleia dos Expertos, segundo relata Arjomand (1993), citado por Cherem (2006, p. 165-166) estavam os aiatolás conservadores Hossein Ali Montazeri e Mohammad Hosseini Beheshti. Foi o aiatolá Montazeri quem propôs a inclusão do *velayat-e faqih* na Constituição e recusou a separação total dos três poderes, que, segundo ele, deveriam ser subordinados ao jurista

supremo. Na visão deste aiatolá a Constituição deveria ter como principal objetivo a remoção de qualquer distinção entre leis religiosas e leis governamentais. Isso só seria possível tornando as leis governamentais uma obrigação religiosa e vice-versa.

Sem dúvida, a composição da Assembleia dos Expertos com clérigos conservadores e fundamentalistas, como Montazeri, por exemplo, ocasionou uma reviravolta nos primeiros caminhos tomados pelo novo Estado Iraniano, representado pela figura de Bazargan. Segundo Arjomand (1993), citado por Cherem (2012, p. 167), o projeto de Bazargan, ao passar pela Assembleia dos Expertos, acabou se tornando irreconhecível: “O novo esboço não era mais uma constituição republicana consistente com o islã xiita, mas uma constituição que pretendia ser fundamentalmente islâmica e incorporar princípios de governo especificamente xiitas”.

O Conselho dos Guardiões, criado para fiscalizar o trabalho do Parlamento no sentido de manter as normas e leis de acordo com a tradição islâmica, acabou assumindo o papel de uma instância legislativa, que teria a palavra final sobre as deliberações e interpretações da Lei Sagrada. Isso ficou claro no artigo 4º da Constituição, que determinava:

Todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos, etc. e no que respeita a recursos naturais devem basear-se em preceitos islâmicos. Este artigo tem absoluta e universal prioridade sobre todos os outros artigos da Constituição tal como cobre todos os decretos e regulamentos que venham a ser decididos pelos jurisdicentes do Conselho de Guardiões.

Mesmo com a promulgação da Constituição em 1980, os debates em torno do arranjo político iraniano não cessaram. Segundo diversos autores (CHEREM, 2006; GHEISSARI, NASR, 2006) a década de 1980 foi marcada por disputas e atritos, principalmente entre o Parlamento e o Conselho de Guardiões, que ao mesmo tempo em que prejudicou o novo sistema político, ao paralisar, muitas vezes, o processo legislativo do país (grande parte da legislação votada no Parlamento era rejeitada pelo Conselho), foi importante para a formação e fortalecimento do seu

arranjo. Ou seja, foi no decorrer do seu próprio funcionamento que se delinearam os contornos do sistema político iraniano baseado na noção de *velayat-e faqih*.

Os impasses políticos foram resolvidos com uma medida sugerida pelo então presidente do Parlamento, Rafsanjani: o Líder do país deveria assumir, entre suas funções, a de mediador do governo. Essa função de mediar e arbitrar as contendas entre Parlamento e Conselho dos Guardiões foi institucionalizada na figura da Comissão para a Determinação do Interesse⁵⁴.

Mesmo com a criação dessa comissão, ainda permaneceu a demanda, principalmente partindo do Parlamento, de uma revisão constitucional. Em 1988 Khomeini cria um comitê para essa função.

O objetivo específico do comitê (composto por 18 clérigos e 2 laicos) era analisar os seguintes pontos: 1. Os atributos do Líder; 2. Fortalecimento do executivo; 3. Centralização do judiciário; 4. Centralização da administração de rádio e televisão; 5. Institucionalização da Comissão para a Determinação do Interesse. Khomeini ainda sugeriu que a exigência, expressa na Constituição, para que o Líder fosse uma fonte de imitação fosse substituída. Segundo ele, seria suficiente um “jurista justo” aprovado pela Assembleia dos Expertos (CHEREM, 2006, p. 171).

Em julho de 1989, juntamente com as eleições presidenciais que elegeram Rafsanjani presidente do país, as emendas foram votadas e aprovadas em referendo⁵⁵. Khomeini não chega a ver as eleições e o

⁵⁴ A Comissão para a Determinação do Interesse da Ordem Islâmica foi composta por: seis juristas religiosos do Conselho dos Guardiões, o presidente Khamenei, o presidente do Majlis, Rafsanjani, o presidente do Supremo Conselho Judiciário, Hojjatolislam Ardabili, Tavassoli, membro do secretariado de Khomeini, Khoeiniha, promotor geral, o primeiro-ministro Mir-Hossein Mussavi e o ministro referente à lei em questão, além do filho de Khomeini, que servia de informante ao pai. Khamenei ficou encarregado de presidir a Comissão, que deveria arbitrar as pendências entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões.

⁵⁵ Segundo Cherem (2006, p. 171), as estatísticas oficiais do referendo apontaram para 97% de eleitores que apoiaram as reformas na Constituição.

referendo, falecendo um mês antes. Em seu lugar, é nomeado Khamenei o novo Líder Supremo da República Islâmica do Irã.

As emendas aprovadas e incorporadas à Constituição acabaram por fortalecer o papel do presidente da República, uma vez que é eliminado o cargo de primeiro-ministro. Tem-se também a inserção do Conselho para Determinação do Interesse num quadro constitucional⁵⁶, a centralização do judiciário, cujo chefe deveria ser indicado pelo Líder, com mandato de cinco anos, e extensão das qualificações do Líder Supremo. Este último, segundo o artigo 109 das Constituição, citado por Cherem (2006, p. 171), “prevê que ele seja não somente um conhecedor da jurisprudência, mas também tenha ‘uma perspectiva política e social correta, competência administrativa e gerencial, coragem e força necessária para a Liderança’” (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ, 1989 apud CHEREM 2006, p 171).

Dessa forma, tem-se, hoje, na República Islâmica do Irã três poderes independentes apresentados e detalhados na Constituição do país. São eles: o Legislativo, formado pelo Parlamento e pelo Conselho de Guardiões, o Executivo e o Judiciário. Todos são exercidos sob a supervisão de dirigentes religiosos e podem ser identificados na figura abaixo.

⁵⁶ Segundo o Artigo 112: (1) Sob comando do Líder, o Conselho de Determinação do Interesse se reunirá sempre que o Conselho dos Guardiões julgar uma lei da Assembleia Consultiva Islâmica [o Parlamento] contra os princípios da sharia ou contra a Constituição, e a Assembleia não for capaz de cumprir com as expectativas do Conselho dos Guardiões. Além disso, o Conselho se reunirá para considerar qualquer questão enviada a ele pelo Líder e levará a cabo qualquer outra responsabilidade como mencionada nesta Constituição. (2) Os membros permanentes e substituíveis do Conselho serão indicados pelo Líder. (3) A regra para o Conselho será formulada e aprovada pelos membros do Conselho e sujeita à Confirmação do Líder (CHEREM, 2006, p. 171).

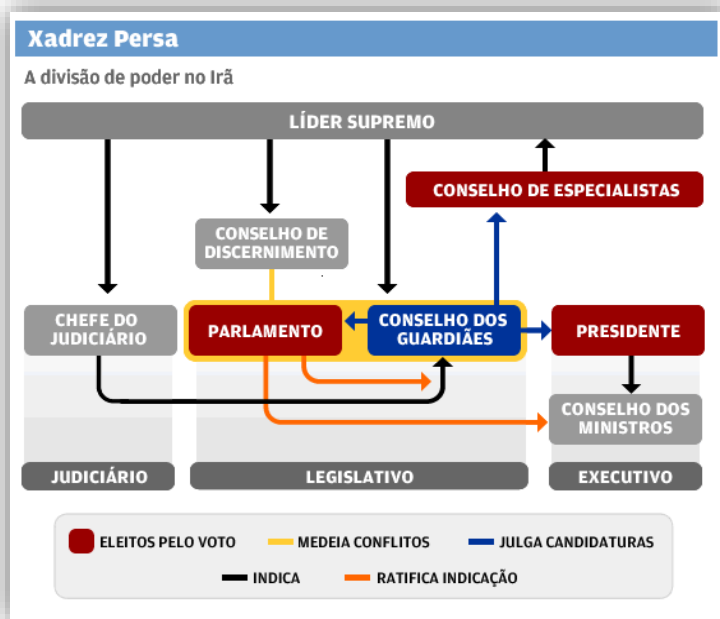


Figura 1 - A Divisão do Poder no Irã. Fonte: BBC Brasil

O Poder Legislativo é exercido por meio da Assembleia Consultiva Islâmica (*Majlis*), composta por 290 deputados eleitos pelo povo para um mandato de quatro anos, através de sufrágio universal direto, conforme instituído pelos artigos 62⁵⁷ e 63⁵⁸ da Constituição do país. A Assembleia é encarregada, principalmente, de propor e aprovar leis, ratificar tratados internacionais, aprovar o orçamento do governo e avaliar as indicações para o Conselho de Ministros e as indicações do Chefe do Judiciário para o Conselho de Guardiães. Suas sessões de deliberações, salvo em situações de emergência e segurança nacional, são abertas ao público e transmitidas via rádio e por meio do diário oficial do país. É interessante ressaltar que, de acordo com a Constituição do país, em seu artigo 64⁵⁹, cinco cadeiras do Parlamento são reservadas para as representações das minorias confessionais reconhecidas pelo regime: zoroastrianos, judeus e cristãos⁶⁰.

O Conselho dos Guardiães, um dos mais poderosos e conservadores órgãos do Irã, é uma instituição formada por seis especialistas em lei religiosa indicados pelo Líder Supremo e por seis especialistas jurídicos indicados pelo Chefe do Judiciário – estes com

⁵⁷ Artigo 62: The Islamic consultative Assembly is constituted by the representatives of the people elected directly and by secret ballot.

⁵⁸ Artigo 63: The term of membership in the Islamic Consultative Assembly is four years. Elections for each term must take place before the end of the preceding term, so that the country is never without an Assembly.

⁵⁹ There are to be two hundred seventy members of the Islamic Consultative Assembly which, keeping in view the human, political, geographic and other similar factors, may increase by not more than twenty for each ten-year period from the date of the national referendum of the year 1368 of the solar Islamic calendar. The Zoroastrians and Jews will each elect one representative; Assyrian and Chaldean Christians will jointly elect one representative; and Armenian Christians in the north and those in the south of the country will each elect one representative. A Constituição ainda versa sobre o juramento previsto pelos legisladores, no início de cada período legislativo, garantindo às minorias a possibilidade de fazê-lo por meio de seus livros sagrados, conforme artigo 67: Members belonging to the religious minorities will swear by their own sacred books while taking this oath.

aprovação do Parlamento. Os doze membros do Conselho são eleitos e indicados para servir por um período de seis anos, atuando como uma câmara revisora das leis, assegurando a adequação delas à Constituição e à lei islâmica, conforme previsto no artigo 91⁶¹ da Constituição.

O Poder Executivo é exercido pelo Presidente da República e pelo Conselho de Ministros. O Presidente da República é a autoridade máxima oficial do país, depois da posição do Líder Supremo, sendo ele o responsável pela política econômica, pelo orçamento do Estado, indicação dos embaixadores e assinatura dos tratados. O mandato é de quatro anos, com possibilidade de uma reeleição consecutiva e outras eleições não consecutivas, todas realizadas por meio de voto direto, secreto e obrigatório para os maiores de 18 anos.

Segundo o artigo 115 da Constituição do país:

The President must be elected from among religious and political personalities possessing the following qualifications: Iranian origin; Iranian nationality; administrative capacity and resourcefulness; a good past-record; trustworthiness and piety; convinced belief in the fundamental principles of the Islamic Republic of Iran and the official religion of the country.

Cabe ao Conselho dos Guardiões averiguar todos os pré-requisitos dos candidatos ao cargo de Presidente da República do país.

Também cabe ao Presidente da República a indicação dos ministros que deverão compor o Conselho dos Ministros. Seus indicados, após receberem o voto de confiança e a aprovação do Parlamento, colaboram na elaboração e execução de programas e políticas do governo e na implementação das leis.

⁶¹ With a view to safeguard the Islamic ordinances and the Constitution, in order to examine the compatibility of the legislation passed by the Islamic Consultative Assembly with Islam, a council to be known as the Guardian Council is to be constituted.

Ainda fazem parte do poder executivo do Irã a Guarda Revolucionária Islâmica, uma divisão das forças armadas Iranianas, criada logo após a Revolução, cujo objetivo inicial, ideologicamente motivado, era proteger a essência do levante e suas conquistas.

Outro poder independente do país que compõe seu sistema político é o Judiciário, exercido pelos Tribunais, e constituído na base dos preceitos islâmicos, cujo dever é, segundo previsto na Constituição, em seu artigo 156, proteger os direitos do indivíduo e da sociedade e garantir a aplicação da justiça, por meio das seguintes funções:

- (i) Investigating and passing judgment on grievances, violations of rights, and complaints; the resolving of litigation; the settling of disputes; and the taking of all necessary decisions and measures in probate matters as the law may determine;
- (ii) Restoring public rights and promoting justice and legitimate freedoms;
- (iii) Supervising the proper enforcement of laws;
- (iv) Uncovering crimes; prosecuting, punishing, and chastising criminals; and enacting the penalties and provisions of the Islamic penal code;
- (v) Taking suitable measures to prevent the occurrence of crime and to reform criminals.

O Chefe do Judiciário é indicado pelo Líder Supremo para um mandato de cinco anos.

O Supremo Líder do Irã, eleito pelos membros da Assembleia de Expertos, é a maior autoridade política e religiosa do país. O cargo foi instituído em 1979, no contexto da Revolução Iraniana e, desde junho de 1989, é ocupado pelo aiatolá Ali Khamenei, que sucedeu o aiatolá Khomeini após a sua morte. Além de supervisionar os três poderes, o Líder Supremo comanda as forças armadas, indica/destitui os membros dos conselhos vitais, o chefe do Judiciário, da polícia e das redes de TV.

O artigo 109 da Constituição apresenta as qualificações e condições essenciais para o Líder, estando lá presentes: senso de justiça e piedade, perspicácia política e social, prudência, coragem, capacidade adequada para a liderança. Tornando-se incapaz de cumprir seus deveres

constitucionais, ou na ausência de uma das qualificações mencionadas, o Líder é substituído.

A Assembleia de Expertos é formada por 86 membros, tradicionalmente religiosos e eleitos para mandatos de oito anos. Ela é responsável pela indicação do Líder Supremo entre seus membros e tem o poder de destituí-lo, se for determinado que ele é incapaz de realizar suas funções ou se for decidido que ele não cumpre ou não cumpria as condições para o exercício do cargo. Reúnem-se durante uma semana a cada ano e suas discussões são secretas.

O Supremo Líder é ainda assessorado pelo Conselho de Discernimento, formado por 34 membros indicados por ele mesmo. Foi criado em 1988 para mediar e decidir sobre os frequentes choques entre o Parlamento e o Conselho dos Guardiões.

O Líder ainda atua por meio da supervisão direta do funcionamento das instituições e organizações políticas por meio do “Escritório do Guia”, cujos funcionários têm a função de administrar os órgãos que representam o Líder dentro e fora do país. O Escritório coloca, em todas as universidades, nas forças armadas e paramilitares, nos governos de províncias, nos centros culturais no país e no estrangeiro, um representante do Líder para expressar seu ponto de vista sobre as atividades da instituição.

O judiciário, cujo chefe também é indicado pelo Líder, tem suas tarefas pouco clarificadas, ainda mais pela presença de dois tipos de corte de exceção – os tribunais revolucionários ainda funcionam, e há uma corte especial para os clérigos. Atualmente o chefe do judiciário é Mahmud Hashemi Shahrudi (seu predecessor, Mohammad Yazdi, é hoje membro do Conselho dos Guardiões). A partir da década de 1990, cresceu a influência política do judiciário, que tomou parte nas disputas entre as facções do poder. Assim, em 24 de junho de 2001, os deputados do *Majlis*, na época dominado pela tendência reformista de Khatami, remeteram a Shahrudi uma moção de protesto contra o assédio sofrido por escritores, jornalistas, advogados e editores próximos aos reformistas. Como resposta, a justiça mandou prender um deputado, acusado de injúria ao judiciário.

5.2 Eleições no Irã

Segundo Ali Gheissari e Vali Nasr (2006), autores de “Democracy in Iran”, há mais de trinta anos os processos eleitorais no Irã têm assumido uma posição cada vez mais importante e determinante na distribuição do poder político e dos recursos entre as províncias, nas consultas aos debates sociais e nos processos de tomadas de decisões, mesmo que o posto mais importante dessa hierarquia ainda permaneça excluído desta dinâmica – o posto de Líder Supremo.

As eleições que ocorrem, regularmente, na República Islâmica do Irã, se destinam a eleger um chefe de governo, na figura do presidente da República, uma legislatura, representado pelo *Majlis* e uma Assembleia dos Peritos, órgão responsável pela eleição do Chefe de Estado, o Líder Supremo.

As eleições para as Câmaras Municipais das cidades iranianas ocorrem num período de quatro em quatro anos. O Presidente é eleito pelo povo por um mandato de quatro anos, podendo tentar mais uma reeleição. O Parlamento, que possui 290 membros, também é eleito para um quadriênio. Eleições para a Assembleia dos Peritos são feitas a cada oito anos. Todos os candidatos que concorrem nas eleições devem ser aprovados, previamente, pelo Conselho dos Guardiães antes de concorrerem a qualquer cargo público no país.

Até janeiro de 2007, a idade mínima obrigatória no país para votar era de 15 anos, a então mais baixa do mundo, quando o governo aumentou para 18 anos.

6. PERSPECTIVAS POLÍTICAS PARA O IRÃ CONTEMPORÂNEO

Said Amir Arjomand (1988), em seu livro que trata da Revolução Iraniana, faz uso de uma interessante teoria para tentar compreender, explicar e, principalmente, distinguir as precondições e as causas de uma revolução e suas consequências. Segundo o autor, e isso se mostrou latente na análise da história do Irã contemporâneo, os fatores pelos quais podemos compreender o que levou uma revolução a acontecer são diferentes e independentes dos fatores que determinam sua direção e seus desdobramentos.

No caso do Irã, a insatisfação geral da nação contra o modelo de governo a que estava submetida foi o elemento fundamental para a união do povo em busca de mudança política e social. Diferentes classes sociais, com diferentes ensejos, acabaram se unindo em torno daquilo que tinham em comum: a religião islâmica. A ideologia islâmica na forma do islamismo político que se instalou posteriormente foi o elemento que determinou o novo direcionamento do país.

A partir disso, toda a dinâmica política e social precisou ser repensada: quem deveria governar? O espaço político iraniano seria um espaço público? A política seria um negócio público ou privado? As principais decisões deveriam ser feitas abertas ou secretamente? Quem teria direito de participar do espaço público, e em que medida isso seria permitido? Quem deveria participar do espaço público, quem poderia fazê-lo e dentro de quais regras? O espaço público iraniano seria religioso? Neste caso, seria religioso por ser guiado por normas religiosas ou por ser composto por uma elite religiosa dominante?

O resultado desse enorme debate que reúne elementos normativos contraditórios é, muitas vezes, a instabilidade identitária e normativa, como bem aponta Cherem (2006, p. 189). Mas essas contradições, inerentes ao novo sistema em formação, também podem levar a novos questionamentos que despertem a necessidade de retificação da situação, apontando para uma direção ou outra, em diferentes momentos, num processo constante de repensar a realidade presente e futura.

De fato, o sistema político iraniano, analisado pelo mesmo autor (2006, p. 172), “embora legalmente mantenha um certo grau de legitimidade popular devido à eleição direta ou indireta de todos os

membros” mantém, por outro lado, uma dinâmica exclusivista e fortemente ideológica, operando, de um lado, com instituições republicanas, eleitas, e com uma burocracia no sentido próprio do termo; e de outro, com instituições conservadoras cujos membros, em sua maioria religiosos e fundamentalistas, são eleitos de forma indireta ou mesmo indicados. Na prática, o que se viu nos últimos anos de vida política do Irã, foi, muitas vezes, o maior domínio (ou, pelo menos, influência), das últimas sobre as primeiras, mesmo que de forma parcial.

Um exemplo disso é a própria correlação do papel do Líder com os papéis dos poderes Executivo e Legislativo. A linha que divide o poder do primeiro com os demais é bastante tênue, e, como resultado, o papel do Líder confunde-se, muitas vezes, com o papel de um Chefe de Estado ou de um Parlamento. Essa dinâmica tem como resultado uma eterna luta interna pelo poder dentro do sistema. A falta de clareza e a ambiguidade dos limites de ação de cada um dos atores do Sistema Político Iraniano proporciona ao Líder, a figura a quem se recorre em casos de impasses, um poder de determinar, explícita ou implicitamente, as possibilidades dos resultados dos debates políticos, estejam eles ocorrendo na instância legislativa ou mesmo em se tratando de políticas de governo.

No entanto, desde a Revolução, há mais de 30 anos, muitas transformações aconteceram na sociedade iraniana, ajustando muitos dos elementos políticos listados no decorrer deste trabalho. De acordo com Gheissari e Nasr, (2006), batalhas por uma sociedade mais tolerante foram e continuam sendo travadas em numerosos locais, incluindo a atuação de políticos reformistas, movimentos democráticos, jovens estudantes, mulheres e tantos outros partidários de uma maior abertura política no país. E a imprensa, único meio de expressão não controlado pelo Estado (rádio e televisão permanecem sob controle direto do Líder) somado ao potencial da Internet, tornam-se, cada vez mais, espaços públicos de participação e contestação política por excelência no Irã.

Durante os anos de governo de Ali Hashemi Rafsanjani (1989-1997), por exemplo, tendo-se passado 10 anos da Revolução, já foi possível notar um resfriamento do ímpeto ideológico revolucionário⁶². A

⁶² Como narra Cherem (2006, p. 190), a década de 1980 no Irã foi marcada por diversas medidas que buscavam garantir o sucesso da Revolução e do novo governo islâmico, como a estatização da economia, a ideologização dos aparelhos do Estado e a eliminação da oposição.

estrutura do Estado é racionalizada e o presidente consegue estabelecer quadros tecnocráticos que tinham como objetivo o crescimento econômico do país. Como já foi mencionado anteriormente, os anos 1990 propiciaram um forte debate sobre a natureza do estado islâmico.

Além disso, o envolvimento do Irã na guerra contra o Iraque, entre os anos 1980 e 1988, trouxe severos impactos na sociedade do país. Após o conflito, a reconstrução e a necessidade de responder às demandas por melhoras no nível de vida fez necessário o fortalecimento do quadro institucional do país. As universidades destinavam vagas para filhos de mártires, crescendo significativamente o acesso das classes mais baixas à educação. Com isso, surge uma nova classe média, mais capacitada e aberta ao mundo, que passa a compor os quadros do Estado (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 98-99).

Mesmo com esse investimento e com o ímpeto do crescimento econômico, a ausência deste permaneceu sendo o grande problema do novo governo iraniano neste período, pois a economia não conseguiu acompanhar a melhoria no ensino, resultando em altos índices de desemprego e frustrações de jovens recém-formados. Sobre essa questão, Cherem (2006, 190-191) traz uma informação interessante. Segundo o autor, em outros países do mundo islâmico com severos problemas econômicos, é comum ver as universidades como um foro de conversão à ideologia islamista, justamente devido à falta de perspectiva política e econômica. Porém, no Irã o caso se inverte: os problemas econômicos acabam gerando, na década de 1990, “uma reflexão crítica sobre o Islã no Estado (o papel da religião na política), o islã do Estado (o papel da política na religião), bem como uma revisão normativa das relações sociedade-estado que se baseia em valores que são politicamente liberais – Estado de direito, sociedade civil, liberdade de expressão, soberania popular, liberdades individuais”. Isso trouxe mudanças profundas para a sociedade iraniana.

Além dos ganhos significativos em alfabetização, com todo o investimento feito na educação, a participação das mulheres na vida econômica do país aumentou, com forte adesão feminina ao mercado de trabalho. Somado a isso, a onda de urbanização da população, consequência das mudanças significativas na economia rural e com o êxodo para as grandes cidades, transformaram a face da população iraniana de forma considerável. O dinamismo intelectual, refletido nos debates filosóficos, literários e políticos e na qualidade e tamanho da comunidade científica e acadêmica, indicou que um grau de sofisticação

social coexistiu com o conservadorismo do Estado e sua ideologia. No final da década de 90, portanto, inicia-se um período, chamado por Cherem (2006, p. 191), de pós-islamismo, que, mesmo trazendo um conteúdo leigo, não era, necessariamente, laico, pois ainda se mantinha uma simbologia religiosa, ao passo em que propunha uma reformulação de seus termos e não uma rejeição de seu campo de referência cognitiva⁶³. Essa convivência permanece, até hoje, bastante latente no Irã.

Terminado o mandato de Rafsanjani, Muhammad Khatami é eleito novo chefe do executivo, em 1997, sendo considerado o primeiro presidente reformista do Irã, gerando, inclusive, empolgação e otimismo em diversos países ocidentais. Seus discursos de campanha muito continham elementos liberalizantes, que mencionavam a importância da abertura política e da democracia, a inclusão da população nos processos de tomada de decisões políticas, a maior atenção aos jovens e mulheres, defesa da liberdade de expressão, a tolerância religiosa, o fortalecimento da sociedade civil⁶⁴, o fortalecimento de relações diplomáticas

⁶³ Segundo o mesmo autor, a referência ao Islã era (e permanece sendo), inevitável, uma vez que todo o espaço público do país, ou se articula por referenciais religiosos, ou tem implicações religiosas. Mesmo assim, esses referenciais religiosos se transformam, não sendo mais os mesmos da formação religiosa tradicional, e isso contribuiu para o surgimento de uma oposição (mesmo que silenciosa) em meios clericais e em torno de intelectuais religiosos que passaram a contestar a visão político-religiosa da República Islâmica.

⁶⁴ Em seu trabalho, Cherem (2006, p. 214) salienta que a sociedade civil de Khatami, tão enfatizada em seus discursos e no decorrer de seu governo, é uma sociedade civil “em que o cidadão tem o direito de participar para a melhora do sistema, em que os interesses do cidadão são igualados aos interesses do sistema”, para que ambos possam ser cuidados de forma harmoniosa. O autor ainda segue explicando que, de algum modo, a sociedade civil de Khatami pode ser compreendida como uma réplica melhorada da sociedade islâmica segundo o *velayat-e faqih* de Khomeini. Como já visto no capítulo quatro, para Khomeini, a sociedade é composta de “menores de idade” que necessitam da “guarda” de um juriconsulto. Ou seja, a sociedade deve ser encarada como uma criança que não sabe o que é melhor para si e que precisa de alguém que aja em seu nome, até o momento em que essa criança domine o uso da linguagem. Neste momento, dá-se a criança a liberdade da fala, para que ela possa dizer o que está sentindo, e suas palavras serão interpretadas à luz dos seus “verdadeiros interesses” segundo a interpretação do pai. “Para Khatami, a sociedade civil é ainda essa criança imatura e desordenada que não sabe o que quer e muitas vezes age por impulso, e que pode agir contra seu próprio interesse e contra os interesses da família (isto

“construtivas” com os demais estados da Ásia e com a União Europeia e a abertura aos investimentos estrangeiros. De fato, sua perspectiva cultural e expectativas políticas divergiam do rígido conservadorismo da ala clerical do país.

Esse momento pode ser interpretado como o primeiro, no período pós-revolucionário, em que a vontade pública expressa nas urnas conseguiu derrubar o mandato da liderança conservadora religiosa, trazendo à tona um novo debate em torno de reformas políticas e sociais que levaram o Irã a, mais uma vez, repensar seu sistema político e o papel de suas instituições.

Também foi característico do governo Khatami a nova relação que se estabeleceu entre o poder político e os meios de comunicação, que, por meio de uma maior liberdade de expressão, relaxou o controle sobre a imprensa e as artes, fundamental para o florescimento do discurso intelectual e político no Irã, que rapidamente reformulou o estilo e o conteúdo da política iraniana. Isso contribuiu para a vitória de reformistas nas eleições municipais de 1998 e nas eleições parlamentares de 1999 (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 134).

Entretanto, muitos analistas permaneceram céticos, ou ao menos ponderados, com relação ao real reformismo proposto por Khatami e seu governo. É o caso de Ladan e Roya Boroumand (2000), citados por Cherem (2006, p. 216), que argumentaram que o debate político entre os conservadores e reformistas no decorrer do seu governo se deveu a uma crise interna do sistema pela busca ao poder, e não a uma real tensão entre as duas fontes de legitimidade do país: a religião e a soberania popular. Isso acontece, ainda segundo os autores, uma vez que ambos, conservadores e reformistas, têm a mesma preocupação de manter a estabilidade e a permanência do sistema. “A fluidez ideológica dessas correntes fez com que o sistema político não funcionasse a contento, as facções se alinhando ora de um lado, ora de outro, e com uma alienação crescente da população”, finalizam.

Os autores, neste caso, percebem a existência das “duas legitimidades” como conflituosa. Mesmo na ocorrência de avanços em

é, do sistema). A diferença, é claro, é que os ‘menores políticos’ devem a ‘seguir o guia’ por um tempo indeterminado”.

termos de abertura política dentro do sistema islâmico, ainda assim, esse sistema seria conflituoso.

De qualquer forma, o que se percebeu nos anos de governo Khatami, foi que ganharam força duas tendências políticas divergentes no Irã, uma centrada no presidente, que prometeu uma via de democratização, e a outra liderada pelo Líder Supremo, que procurava consolidar o seu autoritarismo. As duas tendências conduziram a política iraniana em direções diferentes, pondo em movimento lutas pelo poder. Essa dinâmica pode ajudar a explicar os fluxos e refluxos das políticas iranianas desde 1997.

Ao se aproximar das novas eleições de 2005, o Irã permaneceu vivendo momentos de forte tensão. O debate em torno da campanha eleitoral, uma das mais dinâmicas da história do país, girava em torno dos seguintes tópicos: o poder relativo do Estado, as forças sociais e instituições da sociedade civil, o âmbito das liberdades sociais e os direitos individuais, o papel da religião na política, oscilação entre políticas populistas e da economia mercantil, e a centralidade do nacionalismo e do discurso sobre o papel da cultura nas mudanças políticas (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 147-148).

O Conselho dos Guardiões selecionou seis candidatos de uma lista recorde de 1.014 potenciais candidatos para concorrer às eleições presidenciais de 2005. Os seis candidatos consistiam em: Ali Larijani e Mahmoud Ahmadinejad, apoiados por Ali Khamenei; Mohsen Rezai e Mohammad-Baqer Qalibaf, dois ex-comandantes da Guarda Revolucionária; o ex-presidente Rafsanjani e Mehdi Karroubi, um clérigo reformista. Para muitos analistas, ficou claro que esta eleição se resumia ao embate entre conservadores “linha-dura” e conservadores moderados, sendo a inclusão dos reformistas na lista de candidatos, uma mera tentativa de manter legítimo o processo eleitoral, aos olhos da população e da comunidade internacional⁶⁵ (idem, p. 150).

Em junho de 2005, os Iranianos foram às urnas e elegeram Mahmoud Ahmadinejad, prefeito de Teerã e ex-membro da Guarda

⁶⁵ O Conselho dos Guardiões desqualificou e vetou as candidaturas dos reformistas Mostafa Moin, ex-ministro da Ciência e Tecnologia, e de Mohsen Mehralizadeh, ex-vice presidente do governo Khatami, fortes candidatos com chance de vitória no embate contra os conservadores.

Revolucionária, em uma eleição marcada por muito debate e confronto, tendo sido decidida, pela primeira vez no país, em segundo turno⁶⁶. Esse resultado trouxe consigo novas tensões e fissuras na política iraniana e levantou novos questionamentos com relação à democratização do país.

Essas eleições reconfirmaram certas realidades e introduziram novas ideias e práticas à política iraniana que devem servir de suporte, segundo orientam Gheissari e Nasr (2006, p. 157), a todos que buscam avaliar as perspectivas (de longo prazo) à democracia no Irã. Em primeiro lugar, segundo os autores, o processo eleitoral deve ser considerado tão importante quanto o seu resultado em si. A campanha em si levou a uma abertura cultural, envolvendo o público e quebrando tabus políticos usando, inclusive, músicas e festas como meio de sensibilização do eleitorado, o que, por si só, representa um marco na política iraniana.

Além disso, houve tamanha pressão sobre as lideranças conservadoras que elas foram obrigadas a lutar (bravamente) para não perder o controle político do país, o que resultou nas eleições mais disputadas até aquele momento no Irã. Estas foram também as primeiras eleições presidenciais nas quais os candidatos precisaram ouvir, primeiramente, o seu eleitorado para que pudessem “moldar” seus discursos e imagens com o objetivo de angariar votos. Isso os obrigou a refletir sobre as verdadeiras demandas da população, diminuindo, cada vez mais, o abismo entre os elementos eleitos e não eleitos na estrutura de poder do Irã, intensificando tensões que, conseqüentemente, pressionavam por mudanças (GHEISSARI, NASR, 2006, p. 157).

Ficou evidente que, apesar de todas as suas limitações, as eleições no Irã importavam e definiam a estrutura do país, afetando a cultura política, a sociedade, a política em si, e, mais importante, a dinâmica da liderança do país. Também foi possível perceber a ininterrupta popularidade por reformas no país, além das novas demandas socioeconômicas, cada vez mais evidentes.

Todas essas questões tornaram-se ainda mais importantes depois que Ahmadinejad assumiu a presidência. Sua abordagem populista para a gestão da economia e sua posição militante diante da política externa

⁶⁶ Perto de 30 milhões de pessoas compareceram às urnas no primeiro turno (cerca de 62% do eleitorado) e mais de 27 milhões de pessoas no segundo turno (cerca de 60% do eleitorado), segundo dados trazidos por Ali Gheissari e Vali Nasr (2006, p. 148).

acirraram a tensão entre as forças conservadoras. Discordâncias surgiram cada vez mais frequentes nos círculos governantes, tomando um caminho sem volta, marcando significativamente futuras eleições⁶⁷.

Ahmadinejad foi reeleito nas eleições de 2009, em meio a muita polêmica sobre possíveis fraudes no processo eleitoral. Nesta eleição, a disputa pelo posto presidencial acabou desdobrando-se entre o então atual presidente, favorito na zona rural e entre os setores mais conservadores da sociedade, e o reformista conservador Mir Hussein Mousavi, popular principalmente entre os jovens, as mulheres e a população urbana.

Interessante ressaltar que estas foram as primeiras eleições em que os candidatos participaram de debates ao vivo transmitidos pelas redes de televisão. Entre 2 e 8 de junho de 2009, todas as noites, os candidatos se defrontaram, dois a dois, durante aproximadamente uma hora e meia. No debate de 3 de junho, Mousavi e Ahmadinejad trocaram acusações, diante de uma audiência de mais de 40 milhões de pessoas, como foi noticiado por diversos veículos de comunicação ao redor do mundo⁶⁸.

Com 62,6%⁶⁹ dos votos no primeiro turno, a Comissão Eleitoral Iraniana declarou em 13 de junho Mahmoud Ahmadinejad vencedor da eleição. Após o anúncio dos resultados, Mousavi recusou-se a reconhecer a vitória oficial de Ahmadinejad e milhares de partidários do principal

⁶⁷ Em junho de 2013, Hassan Rohani é eleito presidente do Irã, com 50,86% dos votos, fortalecendo o discurso reformista no país. Para mais informações, ver anexo C.

⁶⁸ Foram diversos os meios de comunicações que cobriram as eleições iranianas. Os dados citados podem ser conferidos pelo The Guardian: <http://www.theguardian.com/world/2009/jun/03/iran-president-election-tv-debate>

⁶⁹ Os dados referentes a essa eleição são considerados, por muitos analistas, fontes não confiáveis. As informações referentes às eleições de 2009 no Irã foram retiradas de sites independentes iranianos e outros, como o <http://www.irantracker.org/> e o <http://www.rferl.org/>. Algumas informações, em seu original em farsi, foram traduzidas por meio de colaboração com professores da Universidade de Teerã, no qual mantive correspondência no decorrer dessa pesquisa.

candidato da oposição saíram às ruas de Teerã para protestar, ostentando símbolos do “Movimento Verde”⁷⁰ de Mousavi.

Até hoje⁷¹, o “Movimento Verde” Iraniano representa uma significativa oposição política no Irã, reunindo jovens universitários, intelectuais, mulheres e grupos de minoria, ao lado de políticos e religiosos reformistas. Além deste movimento, outras correntes de intelectuais se mantêm organizadas, proporcionando um contínuo (e importante) debate sobre o sistema político iraniano. Uma breve descrição sobre essas correntes pode ser vista a seguir.

6.1 Algumas das principais correntes intelectuais do Irã hoje

O cenário político do Irã hoje permanece incitando uma série de debates em torno do futuro da República Islâmica e do papel da população na sociedade. Os debates envolvem uma série de “grupos” e correntes com diferentes pontos de vista sobre o atual sistema político iraniano, muitos deles atuantes desde a monarquia, como já mencionados anteriormente neste trabalho. Nas próximas páginas, são listadas algumas dessas principais correntes intelectuais⁷² que puderam ser identificadas no

⁷⁰ O Movimento Verde Iraniano constituiu-se a partir de uma série de protestos no país que contestavam o resultado da eleição presidencial de 2009, que dava a vitória ao presidente Mahmoud Ahmadinejad. A cor verde foi inicialmente usada como símbolo da campanha de Mir Hossein Mousavi mas, após a eleição, tornou-se o símbolo do movimento em favor da anulação do pleito, e, mais do que isso, em favor de reformas políticas. Mir Hossein Mousavi e Mehdi Karubi foram reconhecidos como líderes políticos do Movimento Verde Iraniano. Hussein Ali Montazeri também foi citado como líder espiritual.

⁷¹ Em 2013 foi eleito um novo presidente no Irã, o moderado Hassan Rohani que, apoiado pelos reformistas, obteve 50,68% dos votos. Sobre essa informação, ver notícia publicada em 15 de junho de 2013, disponível no anexo C deste trabalho.

⁷² O número (bem como a descrição) dessas principais tendências de pensamento e correntes intelectuais presentes no Irã variou consideravelmente de acordo com a obra e o autor pesquisado. Foram inúmeras fontes de pesquisa que tinham como objetivo apresentar os principais intelectuais iranianos do século XX e de que forma seus pensamentos se agrupavam em torno de concepções e tendências com

decorrer desta pesquisa e que tentam, por meio de alianças e mobilização popular, ter seu discurso propagado pelo país.

a) Intelectuais Revolucionários

Os Intelectuais Revolucionários do Irã permanecem influentes na sociedade iraniana, com um discurso que objetiva, ainda, defender a revolução em sua essência, levantando sempre os reais objetivos do levante de 1979 e da importância de se manter firme à sua causa. As principais figuras desta categoria são Jalal Al Ahmad e Morteza Motahhari, ambos fiéis aos discursos de Ali Shariati.

Já vimos que Ali Shariati foi importante na consolidação de toda a ideia da Revolução e, juntamente com Khomeini, detinha um enorme prestígio entre a população. Até os dias de hoje, Shariati é bastante lido nas universidades e suas obras são imensamente reconhecidas.

Morteza Motahhari também pode ser considerado um importante teórico e pensador por trás da revolução iraniana. Um dos filósofos mais influentes do Irã pré-revolucionário, seu pensamento possui grande popularidade e continua a fazer-se sentir em toda a sociedade iraniana.

b) Intelectuais Reformistas

Os principais intelectuais reformistas iranianos são Mehdi Bazargan, Abdolkarim Soroush, Mohammad Mojtahed Shabestari, Mostafa Malekian, Mohsen Kadivar, Alireza Alavitarab e Hossein Bashiriyeh.

O que esses intelectuais têm em comum é o reconhecimento da necessidade de uma reforma no pensamento islâmico, que traga para ela

poder de influência política. Tento contemplar, baseando-me nas obras de Ali Gheissar (*Iranian Intellectuals in the 20th Century*), Mahmoud e Ahmad Sadri (*Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*), Forough Jahanbakhsh (*The Emergence and Development of Religious Intellectualism in Iran*), Hamidreza Jalaeipour (*Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement*), dentre outros, as principais características e personalidades de destaque, dos principais grupos e correntes que possuem espaço, hoje, no cenário político iraniano.

as ideias de democracia, de participação ativa da sociedade civil e do pluralismo religioso, além de uma cada vez mais forte oposição à supremacia absoluta do Líder religioso.

O pensamento de Abdolkarim Soroush pode ser ressaltado aqui. Segundo Soroush, existem, sim, verdades religiosas imutáveis perenes. Porém, a nossa compreensão dessas verdades depende de nosso conhecimento nos campos da ciência e da filosofia e isso pode e deve se transformar com o passar dos tempos.

Ao contrário de Ali Shariati, que voltou-separa o marxismo para trazer uma perspectiva historicista ao pensamento xiita, Soroush debate a relação entre democracia e religião e discute a possibilidade do que ele chama de democracia religiosa.

Influenciado pelo misticismo persa, Soroush defendia um tipo de islamismo reformista que foi além da maioria dos pensadores muçulmanos liberais do século 20, e argumentou que a busca da reconciliação do islã e a democracia não era uma questão de simplesmente encontrar frases apropriadas no Alcorão que foram de acordo com a ciência moderna, a democracia ou os direitos humanos. Mais do que isso, Soroush pedia um re-exame de todos os princípios do Islã, insistindo na necessidade de manter o espírito original da religião de justiça social e sua ênfase sobre como cuidar de outras pessoas.

Outras figuras influentes nestes círculos são Saeed Hajjarian, Ahmad Sadri, Mahmoud Sadri, Ezzatollah Sahabi, Ahmad Ghabel, Hassan Yousefi Eshkevari e Akbar Ganji, que tiveram a iniciativa de convidar intelectuais ao redor do mundo a se juntar ao movimento intelectual iraniano, com o objetivo de enriquecer e promover o movimento por meio dessa interação com estudiosos renomados. Richard Rorty, Noam Chomsky, Anthony Giddens, David Hild, Shmuel Noah Eisenstadt, entre alguns outros, aceitaram o convite e se tornaram membros honorários da sociedade intelectual iraniana.

c) Religiosos Democratas

Mohammad Khatami, ex-presidente do Irã, é considerado o principal pensador e teórico deste círculo de religiosos democratas. Outras figuras notáveis incluem Yousef Sanei, Abdollah Noori, Mir Hossein Mousavi e Mostafa Moin. Essas personalidades sofrem influência, principalmente, das ideias dos aiatolás Hossein Mirza Na'eeni

e Ruhollah Khomeini, que são caracterizados pelos seguintes pontos: apoio à República Islâmica como a melhor forma de governo; apelo à tolerância religiosa; inserção de valores democráticos na vida política do país; rejeição ao liberalismo; rejeição ao secularismo; importância do Estado de Direito e da sociedade civil; a ideia de que a ética tem prioridade sobre a política.

d) Intelectuais Neoconservadores

Ao contrário dos intelectuais reformistas, os intelectuais neoconservadores no Irã defendem a preeminência da figura do Líder religioso e são contrários aos conceitos de democracia, separação entre política e religião, sociedade civil e pluralismo. Esse movimento inclui personalidades como Reza Davari Ardakani, Javad Larijani e Mehdi Golshani.

A personalidade mais proeminente entre esses intelectuais é Reza Davari Ardakani, um filósofo antiocidental muito familiarizado com as obras de Martin Heidegger, principalmente no que diz respeito à crítica da modernidade.

e) Intelectuais não-religiosos

As principais figuras desta corrente são Javad Tabatabaei, Dariush Shayegan, Amir Hossein Aryanpour, Ramin Jahanbegloo, Ehsan Naraghi, Abbas Milani e Aramesh Doustdar.

Javad Tabatabaei, um dos pensadores mais proeminentes do grupo, lamenta o enraizamento profundo da religião na cultura iraniana, que remonta aos séculos IX e X e que, desde então, impossibilita a real compreensão da modernidade por parte da sociedade iraniana. As ciências sociais, por exemplo, foram introduzidas no país sem a secularização e a racionalização do pensamento e, por isso, reproduzem, mesmo que de maneira inconsciente, antigos preconceitos que incapacitam a possibilidade de se pensar e interpretar adequadamente a sociedade.

Dariush Shayegan, por sua vez, critica o fato da religião não levar em conta as principais tendências do mundo moderno, sem questionar,

por exemplo, questões como a homogeneidade cultural e religiosa e o absolutismo. Segundo ele, a busca por uma identidade holística baseada em uma visão monolítica do Islã é alheia à evolução do mundo moderno e significa o isolamento e a regressão da sociedade iraniana.

Fazer com que os iranianos aceitem a possibilidade de uma “identidade fragmentada” do mundo moderno e renunciem a uma visão unitária do Ser, o que leva a uma fascinação com as ideologias utópicas e mitológicas, é um dos principais objetivos de Shayegan. Sua solução é abrir o Irã para o novo mundo multicultural, em que a pessoa tem que aceitar a diversidade de perspectivas e, portanto, ser tolerante para com os outros que não pensam e se comportam da mesma forma. Este convite para tornar-se uma pessoa aberta e desistir da ideia de uma cultura homogênea vem exercendo uma inegável influência sobre muitos jovens no Irã.

f) Escola Tradicional

Hossein Nasr, fundador da Academia Imperial Iraniana de Filosofia, é, sem dúvida, a figura mais relevante desta corrente de pensamento. Para Nasr, o mundo tradicional foi permeado por um tremendo senso do sagrado e do Absoluto, enquanto o início da modernidade envolveu precisamente a quebra desta consciência, resultando no que Max Weber chamaria de desencantamento do mundo.

Nasr foi um adversário implacável do fundamentalismo islâmico em todas as suas formas ao longo de sua carreira, principalmente porque o considerava um movimento vigilante reacionário que operava dentro do paradigma do Estado-nação moderno. Além disso, sua crítica ao modelo de governo iraniano trazia à tona, a seu ver, a falta de uma base metafísica enraizada na tradicional compreensão muçulmana de mundo na qual se respeita a natureza e a dignidade humana.

6.2 O choque entre Islã político e democracia é inevitável?

A sabedoria convencional ocidental nos faz acreditar que a democracia não se desenvolveu em outra parte do mundo que não no Ocidente. Mais do que isso, hoje em dia, temos a imprecisa percepção que a democracia não consegue se desenvolver em sociedades que não estão imersas no estilo de vida (político, social e econômico) liberal. Em se tratando de sociedades que têm a religião como principal fonte de normatização e organização social, como muitas das sociedades muçulmanas do Oriente Médio, um modelo de governo democrático só seria possível, portanto, com a substituição de todos os referenciais culturais e sociais já presentes. De acordo com essa visão de mundo, de alguma forma, islamismo e democracia seriam não somente incompatíveis como excludentes.

Não é do meu interesse, neste momento, iniciar um debate em torno da compatibilidade (ou ausência dela) entre as concepções presentes no Islã político e a própria concepção de democracia. Esse esforço valeria de uma nova pesquisa, inteiramente destinada a essa investigação. Também não tenho pretensões de avaliar, em maior ou menor grau, os avanços (ou retrocessos) da política iraniana em direção a uma democracia. Meu interesse, ao finalizar esse trabalho trazendo esse debate envolvendo Islã político e democracia tem como objetivo levantar uma reflexão que, de certa forma, já esteve presente desde o seu início.

Deparei-me com muitos autores, no processo de construção desta dissertação, que trabalharam com afincio na defesa da conciliação possível entre as duas concepções, como vimos em alguns exemplos das correntes de intelectuais iranianos dos últimos anos. Surgiram também aqueles que defendem o inevitável choque. Ainda me deparei com autores que trouxeram uma nova concepção, própria da interação entre islã político e democracia: o modelo de democracia islâmica.

Compartilho da conclusão de que, o Islã, como uma religião e, mais do que isso, como uma civilização no sentido de ser uma experiência coletiva compartilhada por mais de 1 bilhão de fiéis e de cerca de cinco dezenas de governos ao redor do mundo, e a democracia são modelos que podem, pelo menos, se aproximar ao ponto de manter uma mútua

acomodação, originando, certamente, processos de abertura política dentro de certas especificidades.

Benazir Bhutto (2008), por exemplo, em seu livro “Reconciliação: Islamismo, Democracia e o Ocidente”, analisa, mesmo que mantendo o foco na história do Paquistão, o complexo processo histórico das relações entre o Oriente Médio e o Ocidente, enfatizando que, mesmo muitos países muçulmanos se encontrando numa encruzilhada entre o passado e o futuro, democracia e Islã não são incompatíveis.

Segundo a autora, muitos dos princípios islâmicos, ainda em sua origem, tem compromisso não somente com a tolerância e a igualdade, como também com a democracia. Segundo a autora, por exemplo, o islamismo denuncia a desigualdade como a maior forma de injustiça e estimula seus adeptos a combater a opressão e a tirania. O Corão diz que a sociedade islâmica é baseada em “aconselhamento mútuo por intermédio de discussões mútuas em bases iguais”, não tolerando nem a crueldade nem a ditadura (2008, p. 25 - 26).

Gheissari e Nasr (2006) seguem a mesma linha de pensamento. Em “Democracy in Iran”, livro que me serviu, muitas vezes, de guia pela história do Irã, os autores, por meio de uma análise aprofundada da história política do Irã na era moderna, apontam perspectivas para a democracia que floresce por lá. De acordo com eles, depois de ter produzido a única revolução islâmica de sucesso e instaurado uma República Islâmica, o Irã está agora pronto para produzir um movimento democrático genuíno no mundo muçulmano, fugindo dos processos de democratização feitos de forma repentina ou dos modelos de exportação ocidental.

Sayyid Abdul A’la Al-Maudidi (2000), filósofo islâmico de grande influência no mundo muçulmano, partindo de uma perspectiva islâmica, defende que o sistema político do Islã baseia-se em três princípios, e nenhum deles, em sua essência, se choca com os princípios democráticos. Muito pelo contrário, de acordo com o estudioso, tais princípios islâmicos possibilitam e fortalecem uma sociedade verdadeiramente democrática. São eles: *Tawhid*, a Unicidade de Deus, *Risalat*, a profecia, e *Khilafat*, o califado.

A *Tawhid*, ou seja, a Unicidade significa que só um Deus é o Criador, Sustentador e Senhor do Universo e de tudo o que existe nele. A

soberania de qualquer Estado é conferida somente a Ele, assim como a adoração e a obediência. Ninguém, nem mesmo o Imam ou Líder Supremo, pode ser associado a Ele. Por isso, não depende do ser humano decidir sobre os objetivos de sua existência ou prescrever limites de sua autonomia no mundo. “Ninguém tem o direito de tomar decisões por nós mesmos. Este direito só pertence a Deus, que nos criou e nos dotou de faculdades físicas e mentais e nos forneceu todo o necessário para garantir a nossa sobrevivência na terra” (AL-MAUDIDI, 2000).

Este princípio da Unicidade de Deus reinterpreta o conceito de soberania legal e política dos seres humanos, seja do ponto de vista individual ou coletivo. “Ninguém neste mundo pode reivindicar a soberania como uma coisa completa, seja um ser humano, uma família, uma classe ou grupo de pessoas, um país. Só Deus é Soberano e Seus mandamentos são as leis do Islã” (Idem).

O meio pelo qual recebemos a lei de Deus é conhecido como *risalat*, ou seja, profecia. Suas fontes podem ser encontradas no Livro sagrado, o Corão, onde Deus expôs sua Lei, ou por meio do exemplo e interpretação autorizada deste Livro. Os amplos princípios islâmicos no qual o sistema de vida humano deve estar baseado foram estabelecidos no Livro de Deus (Idem).

No que se refere ao *khilafat*, que em árabe significa representação, a posição e lugar do homem, de acordo com o Islã, é o de representante de Deus na terra, isto é, “em razão dos poderes que foram delegados a ele por Deus, é-lhe exigido exercer a autoridade divina neste mundo, dentro dos limites estabelecidos por Deus” (Idem).

O termo *khilafat* torna claro que nenhum indivíduo, ou dinastia, ou classe, pode ser *khalifah* (califa), uma vez que a autoridade do califado é dada ao grupo, à comunidade, como um todo, que está preparada para satisfazer as condições de representação, depois de aceitar os princípios da Unicidade de Deus e da Profecia. Tal sociedade leva a responsabilidade do califado como algo completo, e cada um de seus indivíduos divide o Califado Divino. Este é o ponto onde a democracia começa no Islã.

Em uma sociedade islâmica, cada pessoa desfruta dos direitos e poderes do califado e, deste ponto de vista, todos são iguais. Ninguém

tem prevalência sobre o outro, nem pode privar ninguém de seus direitos e poderes.

A intervenção nos assuntos do Estado deve ser feita em consonância com a vontade dos indivíduos, e a autoridade do Estado corresponde somente a um aumento dos poderes que os indivíduos delegam. Sua opinião deve ser decisiva na formação do governo, que será dirigido com seus conselhos e de acordo com a sua vontade. Aquele que tem a confiança de todos compromete-se com os deveres e obrigações do califado em nome de todos, e, quando perder essa confiança, deve deixá-lo e aceitar esta vontade. Neste sentido, para Al-Maudidi, o sistema político que nasce dos preceitos islâmicos é uma forma perfeita de democracia (AL-MAUDIDI, 2000).

O que distingue a democracia islâmica da democracia ocidental, segundo o autor, é que, enquanto esta está baseada no conceito de soberania popular, aquela se apoia no princípio de *khilafat* popular. Na democracia ocidental, a pessoa é soberana, no Islã a soberania é conferida a Deus e a pessoa é o seu Califa, ou representante. Na democracia ocidental, as pessoas traçam as suas próprias leis, na islâmica as leis já foram dadas por Deus. Numa o governo se compromete a realizar a vontade das pessoas, na outra, o governo e as pessoas que o formam realizam o propósito de Deus.

De fato, não se trata de uma conciliação fácil de ser realizada na prática, principalmente nos tempos atuais. Além disso, deve haver uma concepção específica no Islã, como lembra Metzger (2008, p. 203), que permita essa conciliação, sendo ela mais receptiva a abertura política e aos conceitos de democracia e participação popular, por meio de um discurso mais moderado⁷³.

De qualquer forma, procurou-se deixar claro no decorrer deste trabalho, que, de fato, com todo o debate surgindo dentro das sociedades islâmicas e com a tensão interna que isso gera, há um processo de questionamento do papel da religião na política (que não, necessariamente, prevê a sua exclusão por completo) que, mesmo de

⁷³ O autor ainda enfatiza a importância em se diferenciar a existência de um governo democrático e um governo laico. Segundo ele, “se existem possibilidades de, dentro de países de maioria islâmica, serem criados regimes democráticos liberais laicos, esta é uma questão a ser examinada com mais calma para os próximos tempos” (2008, p. 206).

forma lenta e gradual, determina novos espaços e novas dinâmicas entre o “Palácio” e a “Mesquita”. Trata-se de um processo com etapas de tempo incerto e com ritmos próprios de cada região e país. A Revolução Iraniana e mesmo a Primavera Árabe, rapidamente mencionada neste trabalho, são alguns exemplos disso e que levantam uma importante questão, resumida, por Metzger (2008, p. 207) na seguinte pergunta: “Como lidar com transformações de uma estrutura política concebida fora do mundo islâmico, que é o modelo de democracia liberal, sob o conceito de soberania popular, e que está tendo crescente influência dentro dele?”.

Mesmo não nos oferecendo uma resposta de como, na prática, lidar com isso, o autor corrobora com a ideia de que a democracia não está fadada ao fracasso no mundo muçulmano. Seu principal argumento é de que a democracia, ela própria, tem suas bases em ideologias pluralistas que surgiram por meio de uma dinâmica de separação e acomodação da religião, no caso a cristã, do Estado na Europa. O mundo muçulmano, de certa forma, estaria vivendo, ao seu modo, tal processo, cerca de duzentos anos depois (METZGER, 2008, p. 208).

No caso do Irã, a forma como a política e a religião se articularam, principalmente, no momento pós-revolucionário, não foi um fator que necessariamente geraria um Islã antiliberal e/ou antidemocrático. As situações de contato, confronto e diálogo entre as esferas civil e religiosa geraram uma série de respostas e reações, inclusive de total oposição aos pressupostos liberais, em determinados momentos, mas também de aproximação e entendimento entre os pressupostos islâmicos e de participação popular.

É por essas e outras razões que Ali Gheissari e Vali Nasr (2006) atestam que, em muitos aspectos, há mais progresso para a democracia no Irã do que em qualquer outro país do Oriente Médio, talvez com exceção da Turquia. Os autores argumentam que, ao longo das últimas três décadas, iranianos adotaram práticas democráticas, participaram ativamente das eleições a nível local e nacional, e acreditam que seu voto realmente afeta os resultados políticos. Até 2005, a idade mínima obrigatória para votar no país era de quinze anos, a então mais baixa do mundo, o que fez com que o país comportasse uma geração inteira de iranianos já inseridos nos mecanismos e nas dinâmicas das propagandas eleitorais, das promessas de campanhas dos políticos e dos votos propriamente ditos. O resultado disso foi a produção, não de um Estado

democrático, mas de um espírito de cidadania que entende a lógica fundamental da democracia e das leis que regem a sua prática.

Seguindo a lógica dos autores citados acima, a democracia no Irã, mesmo não tendo sido um objetivo declarado durante a Revolução, acabou se tornando uma consequência não intencional de seus desdobramentos.

De qualquer forma, havendo avanços em direção à democracia ou não, trata-se de um projeto de Estado que não está sendo importado como um modelo ideal ocidental, mas surgindo como um fenômeno doméstico, de modo que o pensamento democrático e as expectativas políticas passam a predominar na sociedade, que, por sua vez, impulsionam para uma maior abertura política, de forma gradual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dariush Shayegan (1997), filósofo iraniano, escreve, em seu livro “Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West”, sobre os efeitos da coexistência de diferentes facetas, a saber, a modernidade e as aspirações messiânicas, sobre as sociedades muçulmanas do tempo presente. Para o autor, esse cenário pode gerar uma sensação de desconforto, uma “esquizofrenia cultural”, na medida em que as pessoas vivem em meio a modos de ser antagonistas e a mundos que, em um primeiro momento, parecem incompatíveis: a tradição e a modernidade, o ocidente e o oriente.

A meu ver, e isso se mostrou claro no decorrer deste trabalho, esse confronto também acaba por gerar diálogo, debates, que dão surgimento a dinâmicas e modelos de sociedades que acomodam essas facetas e que fazem funcionar seu sistema de tal forma em que se preserve as características culturais tradicionais ao mesmo tempo em que se garanta o mínimo de um aparato de Estado moderno. O choque, nesse sentido, seria positivo na medida em que busca uma adequação desses diferentes valores sem que seja necessário, portanto, a exclusão, por completo, de um ou de outro elemento. Nesse caso, o Irã nos serviu de exemplo.

Foi visto que, ao longo da história do país, a religião islâmica, mais especificamente a sua facção do xiismo, foi ganhando força e acabou por ir além das mesquitas. No contexto dos descontentamentos com a dinastia Pahlavi, que envolviam insatisfações políticas, econômicas e culturais/tradicionais, a religião passou a oferecer à população meios para resistirem aos seus assujeitamentos, servindo como vetor de transformação dos indivíduos e de suas relações. Foucault, de forma original, foi um autor que percebeu esse fenômeno como fundamental para apontar um caminho para a dissolução dos impasses históricos e políticos do Irã, de tal forma que o país pudesse constituir uma nova maneira de governar a si mesmo – esse fenômeno foi identificado como uma espiritualidade política.

Foi interessante notar que o autor, ao perceber o levante como um triunfo dos valores espirituais sobre o mundo profano do materialismo capitalista, acabou por abrir um mundo de possibilidades para novas linhas de pensamento e interpretações da Revolução Iraniana e seus desdobramentos, essenciais para quem tem interesse em se aprofundar

pela história do Irã, do Islamismo, do Islã político ou mesmo, do ponto de vista mais geral, pelo histórico de tensão entre o mundo ocidental e o Oriente Médio.

O que ocorreu nos períodos finais do anos 1970 no Irã, foi o início de um processo de autorreflexão e questionamento feito pelo cidadão iraniano acerca do seu papel – individual, como pessoa/cidadão e coletivo, como comunidade/sociedade/nação – e isso influenciou e refletiu em toda a dinâmica de reordenamento político e social posterior à queda do Xá.

Esse processo, que teve início de forma espontânea mas que, passados os anos, foi sendo conduzido pelo clero xiita cada vez mais fortalecido, trouxe para a arena de debates a questão da religião (e do lugar que ela deveria ocupar) na sociedade iraniana; trouxe à público o Islã político e o papel que este deveria ter no novo sistema que seria pensado após o fim da monarquia; resgatou e fortaleceu um sentido de identidade, desgastado e perdido nos tempos do Xá, característico do islamismo, voltado para a união da comunidade, das tradições, dos ritos.

O clímax desse longo e complexo processo, reduzido ao momento de 1979 quando uma multidão de iranianos foi às ruas exigindo o fim da monarquia, não significou somente o simples conflito entre modernidade e tradição, mas uma tentativa de estabelecer um novo regime, dentro de suas próprias regras que, naquele momento, não significava, necessariamente, um regime islâmico ou as regras baseadas na *sharia*. Esse fato, mencionado e explicado no decorrer desse trabalho, faz toda a diferença quando se busca compreender o evento iraniano como algo que partiu das camadas populares e envolveu, da mesma forma, a classe média, os camponeses, os religiosos, intelectuais, enfim, diferentes grupos sociais em torno de um mesmo objetivo, que não era, fundamentalmente, o estabelecimento de um governo islâmico.

O que se pode constatar foi que, com o passar dos anos, o clero xiita potencializou esse processo na medida em que ganhava forças e que reunia ao seu redor esses diferentes grupos e classes sociais do Irã, proporcionando à população um sentimento de união, de pertença e, por que não, de segurança. Muito desse trabalho só foi possível por meio do papel desempenhado por Khomeini, que surgiu como uma forte liderança no país, encabeçando a oposição ao Xá. O aiatolá assumiu a responsabilidade de guiar o caminho no Irã, tornando-se a principal

referência e o guia, por excelência, da multidão de iranianos que se colocavam em oposição ao regime do Xá Reza Pahlavi. Ao passo em que essa oposição ganhava força, ganhava força também o seu projeto de governo islâmico seguindo a sua teoria de *velayat-e faqih*, até que conseguiu, após a queda do monarca, estabelecer a República Islâmica do Irã.

Esse acontecimento foi, portanto, resultado de uma série de fatores posteriores à Revolução, num momento em que Khomeini e o clero xiita já detinham de um poder superior aos demais grupos de oposição que, mesmo tendo unido forças ao aiatolá, já despertavam para as reais intenções dos religiosos. De qualquer forma, mesmo com o afastamento dos demais grupos sociais do país, o clero xiita permaneceu fortalecido e a identidade islâmica da grande massa da população já havia sido estabelecida, o que facilitou a aprovação e instauração do governo islâmico, uma vez que ele apresentava uma proposta e uma lógica de funcionamento coerente e aceita pela maioria dos muçulmanos.

A aprovação, pela maioria da população iraniana, do governo islâmico instaurado após a Revolução pode ser percebido como um retorno ao encantamento, trazido e possibilitado, neste caso, pelo Islã. Identificando esse feito, é possível fazer uma correlação com a concepção de espiritualidade política de Foucault. Sem que se compreenda esse contexto (e a sua importância), não se faz possível compreender a dinâmica do novo sistema político iraniano que surge com a islamização da sociedade, bem como refletir sobre os desafios e as perspectivas políticas e sociais do país hoje.

A façanha da nova sociedade iraniana, que nasce a partir de 1979, foi (e ainda é) conseguir acomodar elementos característicos do Estado moderno com elementos tradicionais do Islã. Isso, por si só, já surge como o grande desafio do país nas últimas décadas do século XX: fazer dar certo seu sistema político, composto, ao mesmo tempo, por símbolos provenientes das ideias de República, Democracia, Modernidade e símbolos vindos das tradições Islâmicas, como a Sharia, a jurisprudência, o califado.

Por essa razão, o Irã, e não há dúvidas quanto a isso, passados os anos de monarquia, ocidentalização, Revolução, a islamização da sociedade e a instauração do governo islâmico, desperta sentimentos conflitantes a qualquer observador.

Não deve-se desconsiderar (e não foi essa a minha intenção, em momento algum deste trabalho) os problemas que enfrentam o país na atualidade – direitos humanos negados, eleições contestadas, liberdade de expressão e liberdade de imprensa questionadas, dentre outros. Porém, negar os avanços políticos e sociais conquistados pelo povo iraniano nos últimos anos é tão equivocado e nocivo quanto a primeira posição. Também não deve-se esquecer que esses problemas não são exclusivos do Irã, nem tampouco de sociedades islâmicas. Trata-se de um Estado que enfrentou um processo de dismantelamento de antigas estruturas e, a partir de uma mudança de regime, estabeleceu a reconstrução de novas instituições a partir de demandas sociais e com a participação popular. Isso possibilitou o desenho de um novo modelo de sociedade dentro daquilo que ela própria considera como legítimo. Durante esse processo de fortalecimento político e social pós-revolução, do qual muitos países hoje desenvolvidos já enfrentaram⁷⁴, é natural a existência de confrontos, fortes debates e momentos de tensão que levam ao “ajuste” do novo sistema.

É nociva, portanto, a ideia conveniente e simplista de que as barreiras para se transpassar esses problemas (e tantos outros) são impostas essencialmente e exclusivamente pelo Islã, como se as raízes dessa religião estivessem interligadas com um autoritarismo que estimula ditaduras. Essa percepção superficial é comumente usada para desviar a atenção da triste história de intervenções políticas ocidentais no mundo islâmico, estas sim, grandes barreiras para o desenvolvimento local.

Como foi dito ainda na introdução deste trabalho, os modelos de sociedade que se destoam dos modelos tradicionais, internacionalmente aceitos e reconhecidos – neste caso, me refiro às sociedades ocidentais, capitalistas e liberais, uma vez que, ao se analisar o cenário das relações internacionais dos últimos anos, percebe-se que qualquer tentativa de se contrapor a tal modelo, é recebida com receio, preocupação e

⁷⁴ Sobre essa questão, é interessante ler a polêmica obra de Ha-Joon Chang (2003) “Chutando a Escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica”, onde o autor examina a grande pressão que o mundo desenvolvido (em especial os países ocidentais) exerce sobre os países em desenvolvimento para que adotem certas “políticas boas” e “instituições boas”, hoje consideradas necessárias ao desenvolvimento econômico, diferente do que ocorreu à época em que esses países, hoje desenvolvidos, buscavam o fortalecimento do seu Estado e nação.

desconfiança (com exceção das ditaduras apoiadas, por motivos econômicos, pelas potências Ocidentais) – sofrem com consequências mais diretas, como embargos políticos, econômicos, sanções de toda a sorte e com consequências mais indiretas, como a construção, por meio do trabalho da imprensa e mesmo por meio de trabalhos acadêmicos que desprezam a origem e a essência dos acontecimentos, de uma imagem negativa e nociva, fortalecendo a ignorância como falta de informação, o medo, a desconfiança, aumentando ainda mais o afastamento entre povos e países.

O que ocorreu no Irã, representou uma ruptura importante para a história do país e do mundo, colocou o Islã político como um novo ator da política internacional e reorganizou as estruturas de poder no Oriente Médio e sua relação com o Ocidente. Além disso, ficou claro que, por mais absoluto que seja, nenhum poder consegue impedir que um indivíduo, um grupo ou uma nação inteira, num certo momento de sua história, prefira insurgir-se, mesmo que expondo sua vida em risco, e com isso introduzir a sua subjetividade na história. Essa pode ter sido a grande lição da experiência iraniana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMIYAT, Fereydoun. **The Idea of Liberty and the beginning of the Iranian Constitutional Revolution**. Tehran, 1961.

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: As Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

AKHAVI, Shahrough. **Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-state relations in the Pahlavi period**. Albany: SUNY Press, 1980.

ALGAR, Hamid. **A Biographical Study in Iranian Modernism**. Berkeley: University of California Press, 1973.

ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981.

_____. Preface [1979]. In: SHARIATI, Ali. **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. p.7-14.

ARJOMAND, Said Amir. **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**. New York: Oxford University Press, 1988.

ARKOUN, Mohammed. **Rethinking Islam: common questions, uncommon answers**. Boulder: Westview, 1994.

AYUBI, Nazih N. **Political Islam: religion and politics in the Arab world**. London and New York: Routledge, 1991.

BAKHASH, Shaul. **The Reign of the Ayatollahs**: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic Books, 1984.

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: **Religião & Sociedade**, v. 22, n. 1. Rio de Janeiro: ISER, 2001.

BHUTTO, Benazir. **Reconciliação**: Islamismo, Democracia e o Ocidente. Tradução de Alexandre Martins Moraes. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS, AND LABOR. **July-December, 2010 International Religious Freedom Report**. September 13, 2011. Disponível em: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010_5/168264.htm> Acesso em: 13 fev. 2012.

CHANG, Ha-Joon. **Chutando a escada**: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

CHEREM, Youssef A. **Islã, legitimidade e cultura política**: o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami. Campinas: UNICAMP, 2006. 265 p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

ELEIÇÃO no Irã surpreende e vence único moderado na disputa. O Estado de S.Paulo, São Paulo, 15 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,eleicao-no-ira-surpreende-e-vence-unico-moderado-na-disputa,1042812,0.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. V. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

GHEISSARI, Ali. **Iranian Intellectuals in the Twentieth Century**. Austin: University of Texas Press, 1998.

GHEISSARI, Ali; NASR, Vali. **Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty**, 2006.

INTELLECTUAL Trends in Twentieth-century Iran: A Critical Survey. Negin Nabavi (ed.) Disponível em: <<http://faculty.maxwell.syr.edu/mborouje/PDFs/Ambivalent%20Modernity.pdf>>. Acesso em: 13 nov. 2013.

IRAN. The Constitution of Islamic Republic of Iran [1979]. Trad. N.J. Dawood. Disponível em: <<http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php>>. Acesso em: 13 fev. 2012.

IRAN Tracker. <http://www.irantracker.org/>

ISLAMIC Republic of Iran's Presidency Website: <http://www.president.ir/en/>

ISLAMIC Consultative Assembly Research Center: <http://rc.majlis.ir/en/#&panel1-2>

JAHANBAKHSH, Forough. The Emergence and Development of Religious Intellectualism in Iran. Disponível em: <[http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20040000-Religious Intellectualism in Iran.pdf](http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20040000-Religious_Intellectualism_in_Iran.pdf)>. Acesso em: 10 fev. 2013.

JAHANBEGLOO, Ramin. The fourth generation of Iranian intellectuals. The Iranian, November, 9, 2000. Disponível em: <<http://iranian.com/Opinion/2000/November/Jahanbegloo/index.html>>. Acesso em 12 jun. 2013.

JALAEIPOUR, Hamidreza. Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement. Disponível em: <[http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20001021-Religious Intellectuals and Political Action in the Reform Movement.pdf](http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20001021-Religious_Intellectuals_and_Political_Action_in_the_Reform_Movement.pdf)> Acesso em 12 jun. 2013.

KARSHENAS, Massoud. **Oil, State and Industrialization in Iran.** New York: Cambridge University Press, 1990.

KASRAVI, Ahmad. **A History of the Iranian Constitutional Movement.** 13 ed. Tehran: Amir-Kahir, 1978.

KEPEL, Gilles. **Jihad: the trail of political Islam.** Cambridge, MA: Harvard University, 2003.

KHOMEINI, Ruhullah. A Warning to the Nation[1941]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981.

_____. The Afternoon of Ashura[1963]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981.

_____. Islamic Government [1970]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 27- 166.

_____. *In commemoration of the Martyrs of Tehran* [1978]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 239-241.

_____. The Fortieth Day After 'Ashura[1979]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981.

_____. Anniversary of the Uprising of Khurdat 15[1979]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 268-274.

_____. Lectures on Surat al-Fatiha [1979]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and**

Declarations of Imam Khomeini (1941-1980). North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 363-434.

_____. The religious scholars led the revolt[1980]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 329-347.

_____. The First Day of God's Government[1979]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981, pp. 329-347.

MALIKZADEH, Mehdi. **A History of the Iranian Constitutional Revolution**. Tehran, 1972.

MAUDADI, Abdul Ala. **Essential Features of the Islamic Political System**: A new and revised translation of a talk given by the author on Radio Pakistan, Lahore, on 20th January, 1948 [1948]. Disponível em: <<http://www.islam101.com/politics/politicalsystem.htm>>. Acesso em: 17 fev. 2013.

METZGER, Fábio. **Pluralismo x Radicalismo**: A integração do Islã Político em algumas sociedades muçulmanas – os casos de Egito, Turquia e Argélia. São Paulo: USP, 2008. 220 p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NAFISI, Rasool. In Iran, The Election Is Being Televised. Radio Free Europe/Radio Liberty, 11 de junho de 2009. Disponível em: <http://www.rferl.org/content/In_Iran_The_Election_Is_Being_Televised/1752228.html>

NASR, Seyyed Vali Reza. **Islamic Leviathan**: Islam and the Making of State Power. New York, Oxford University Press, 2001.

NETO, Leon Farhi. **Espiritualidade Política**: a partir de Foucault e de Spinoza. 2011. 424 p. Tese (Doutorado Filosofia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

O SIGNIFICADO DOS VERSÍCULOS DO ALCORÃO SAGRADO. 11 ed. Versão portuguesa diretamente do árabe. Tradução Samir El Hayek, São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2001.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização**: uma abordagem antropológica. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

QUTB, Sayyid. **O Islã**: a religião do futuro. Edição do Movimento da Juventude Islâmica. Abu Bakr Assidik, s/d, Mimeo.

ROY, Olivier. The End of history and the long march of secularization, 2006. Disponível em: <<http://www.opendemocracy.net/node/3546>>. Acesso em 08 maio 2013.

ROY, Oliver. **The failure of Political Islam**. Cambridge, MA: Harvard University, 1996

SADRI, Mahmoud; SADRI, Ahmad (eds.). **Reason, Freedom, and Democracy in Islam**: Essential Writings of Abdolkarim Soroush, Oxford University Press, 2002.

SAID, Edward. Islã e Ocidente são bandeiras inadequadas. In Said, E. W. **Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, pp. 136-139.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHUON, Frithjof. **Para Compreender o Islã**: originalidade e universalidade da religião. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

SHAYEGAN, Dariush. **Cultural Schizophrenia**: Islamic Societies Confronting the West. New York: Syracuse University Press, 1997.

SPIEGEL INTERVIEW with Iran's Foreign Minister: 'We Warned the United States'. Disponível em:

<<http://www.spiegel.de/international/world/spiegel-interview-with-iran-s-foreign-minister-we-warned-the-united-states-a-473862.html>> Acesso em: 11 set 2012.

SPIEGEL Interview with Iranian Foreign Minister Mottaki: 'The Mass Murdering Must Come to an End'. Disponível em:

<<http://www.spiegel.de/international/world/spiegel-interview-with-iranian-foreign-minister-mottaki-the-mass-murdering-must-come-to-an-end-a-601012.html>>. Acesso em: 15 set 2012.

GLOSSÁRIO⁷⁵

Allah – Palavra utilizada no árabe para designar Deus.

Aiatolá– Para os xiitas, significa o mais alto dignitário da hierarquia religiosa.

Corão/Alcorão – Livro sagrado para os muçulmanos.

Fiqh – É jurisprudência islâmica; uma expansão do código de conduta (Sharia) e complementada pela tradição (Sunna); decisões e interpretações dos juristas islâmicos. Trata-se da observância de rituais, costumes e legislação social no Islã.

Fatwa – Decreto religioso.

Fuqaha – Classe dos teólogos juristas.

Hajj – Peregrinação realizada à cidade santa de Meca pelos muçulmanos; um dos cinco pilares da religião muçulmana.

Imame (Imã, Imam) – Pregador no culto islâmico; também designa os principais líderes religiosos do Islamismo que sucederam ao profeta Maomé. Os xiitas, e em particular os Xiitas dos Doze Imames, elevam ainda mais o significado do termo, pois observam os doze imames da família de Ali como sucessores legítimos do profeta Maomé.

Islã (ou Islam) – Em árabe, significa “submissão” (a Deus); religião abraâmica monoteísta articulada pelo Alcorão.

Jihad – Conceito essencial da religião islâmica, e que significa "empenho", "esforço". Pode ser entendida como uma luta, mediante vontade pessoal, de se buscar e conquistar a fé perfeita. Ao contrário do que muitos pensam, Jihad não significa "Guerra Santa", nome dado pelos europeus às lutas religiosas na Idade Média. Aquele que segue a Jihad é conhecido como Mujahid. Há duas formas de Jihad, descritas nos ditos de Maomé: a "Jihad Maior", descrita como uma luta do indivíduo consigo

⁷⁵ As definições e explicações presentes neste Glossário foram extraídas de diversas fontes utilizadas no decorrer deste estudo, em especial no Alcorão Sagrado, com tradução e comentários em português e no livro “Para Compreender o Islã” (SCHUON, 2006).

mesmo, pelo domínio da alma; e a outra: a "Jihad Menor", descrita como um esforço que os muçulmanos fazem para levar a teoria do Islã a outras pessoas.

Komitehs – Comitês de salvação do povo do Irã, criados no contexto da Revolução com o objetivo de servir de "os olhos e ouvidos" do novo sistema.

Madraçais – Escolas de estudo religioso ou administradas por religiosos.

Majlis – Parlamento Iraniano.

Meca – Cidade mais sagrada para a religião islâmica, localizada na Arábia Saudita, é o berço de Maomé.

Muharram – Primeiro mês do calendário islâmico e um dos quatro meses sagrados do ano.

Mulás – Geralmente usado para se referir a um homem ou uma mulher muçulmana educados em teologia islâmica. O título, dado a alguns clérigos islâmicos, é derivado da palavra árabe *mawla*, que significa "vigário", "mestre" e "guardião"; é o nome comumente dado aos clérigos islâmicos locais ou líderes de mesquitas.

Ramadã – Nono mês do calendário islâmico; para o crente do Islã, é um tempo de renovação da fé, da prática mais intensa da caridade, e vivência profunda da fraternidade e dos valores da vida familiar.

Salat – Cinco orações diárias que cada muçulmano deve realizar voltado para Meca; um dos cinco pilares da religião islâmica.

Savak – Antiga polícia secreta iraniana, operou entre os anos de 1957-1979.

Sawm – Jejum durante o mês sagrado do Ramadã; um dos cinco pilares da religião islâmica.

Shahada – Profissão de fé; em árabe quer dizer “testemunho”; é o primeiro dos cinco pilares do Islamismo e trata-se de uma revelação que pode ser dividida em duas partes: “Não há outro Deus além de Allah; Maomé é o mensageiro de Allah”. É costume que um muçulmano a

proclame durante diversos momentos do dia, desde o momento de acordar até o momento de dormir.

Sharia – Lei islâmica.

Sufismo – Corrente religiosa mística do islamismo.

Sunismo/Sunita – Maior ramo do Islã.

Sunna – Tradições do Islã.

Surata – Nome de cada capítulo do Alcorão

Toudeh – Partido comunista iraniano

Ulemá – Assim como os mulás, são pessoas versadas em teologia islâmica e que assumem certo papel de destaque na comunidade. O termo mulá é usado no Irã pelos xiitas. Ulemá é utilizado pelos muçulmanos sunitas.

Umma – Comunidade, sociedade, nação constituída por muçulmanos.

Velayat-e faqih – Fonte do governo islâmico no Irã; livro de Khomeini; A tradução do termo varia de acordo com a interpretação de cada autor. Neto (2012, p. 91) aponta algumas dessas traduções: Algar sugere “the governance of the faqih”; Afary e Anderson preferem “the rule of the Jurists”; Arjomand propõe “the mandate of the jurist”; Mervin utiliza “la guidance du juriste

Xá (ou Shah) – Título dos monarcas da Pérsia e, posteriormente, do Irã. Pode ser traduzido como Rei.

Xiismo/Xiita – Ramo de crentes do Islã, constituindo 16% do total dos muçulmanos (o maior ramo é o dos muçulmanos sunitas, que são 84% da totalidade dos muçulmanos). Os xiitas consideram Ali, o genro e primo do profeta Maomé, como o seu sucessor legítimo e consideram ilegítimos os três califas sunitas que assumiram a liderança da comunidade muçulmana após a morte de Maomé.

Zakat – Tributo religioso, doação. O seu pagamento é anual e obrigatório para todos os muçulmanos. Um dos cinco pilares da religião islâmica.

ANEXOS

ANEXO A – Cronologia Histórica da Irã⁷⁶

1501 – 1722	Dinastia Safavidi e estabelecimento do Xiismo como religião do Estado do Irã.
1794 – 1925	Dinastia Qajar.
1848 – 1896	Reinado de Naser al-Din Shah Qajar.
1891 – 1892	Protestos nacionais contra concessão de tabaco à companhia britânica, que resultam em cancelamento da concessão.
1896 – 1907	Reinado de Mozaffar al-Din Shah Qajar.
1901	William Knox D’Arcy, investidor britânico, adquire 60 anos de concessão para exploração de petróleo no sudoeste do Irã.
1906	Revolução Constitucional e formação do Parlamento Iraniano (Majlis).
1906 – 1909	Reinado de Mohammad-Ali Shah Qajar.
1907	Acordo anglo-russo divide o Irã em diferentes esferas de influência.
1908	Bombardeio do Parlamento (Majlis) e restauração da autocracia.
1909 – Abril	Fundação da Companhia de Petróleo Anglo-Persa.

⁷⁶ A Cronologia Histórica do Irã, destacando os principais marcos históricos, foram extraídos da obra de Ali Gheissari e Vali Nasr, “Democracy in Iran” (2006).

1909 – Julho	Recuperação de Teerã pelas forças constitucionalistas e restauração do governo constitucional.
1909 – 1925	Reinado de Ahmad Shah Qajar.
1910 – 1911	Ocupação do norte do Irã pelas forças russas e reversão de reformas constitucionalistas.
1914 – 1918	Primeira Guerra Mundial; Irã declara neutralidade.
1919	Acordo Anglo-Persa, dando aos britânicos amplo controle político, econômico e militar sobre o Irã, encontra forte oposição entre os nacionalistas iranianos e não é aprovado pelo Parlamento (Majlis).
1921	Comandante militar Reza Khan encena um golpe e derruba o governo. Reza Khan se torna comandante do Exército e, conseqüentemente, Ministro de Guerra.
1923	Reza Khan se torna primeiro-ministro.
1925	Assembleia Constituinte decide abolir a dinastia Qajar e estabelece a dinastia Pahlavi, com Reza Khan como monarca.
1925 – 1941	Reinado de Reza Shah Pahlavi: formação de um Estado burocrático centralizado, dando início a amplas reformas civis e legais, e modernização educacional, industrial e econômica.
1927	Imposição de código de vestimenta europeu.
1935	“Irã” é adotado como nome oficial do país, anteriormente conhecido como Pérsia.
1936	Abolição do véu.
1939 – 1945	Segunda Guerra Mundial; Irã declara neutralidade.

1941	Invasão e ocupação do Irã pelos aliados leva à abdicação de Reza Shah em favor de seu filho, Mohammad-Reza Pahlavi.
1941 – 1979	Reinado de Mohammad-Reza Shah Pahlavi.
1946	Expulsão de um movimento separatista apoiado pelos soviéticos na província do Azerbaijão.
1951	Campanha popular a favor da renegociação do acordo de petróleo anglo-iraniano. Mohammad Mosaddeq, líder do movimento pró-nacionalização do petróleo, se torna primeiro-ministro. Projeto de lei para nacionalização do petróleo é aprovado no Parlamento (Majlis).
1953	Um golpe militar, apoiado pelos britânicos e americanos, derruba Mosaddeq e seu governo de frente nacional. O general Fazlollah Zahedi é nomeado primeiro-ministro pelo monarca (Xá).
1954	O Irã assina novo acordo de petróleo com companhias ocidentais.
1963	Protestos populares, liderados pelo aiatolá Rouhollah Khomeini, pressionam o Xá, que lança uma série de reformas sociais e econômicas de grande alcance, conhecidas como a “Revolução Branca”. Tumultos populares são reprimidos e Khomeini é preso.
1964	Khomeini é exilado, primeiro para a Turquia e, posteriormente, Iraque.
1964 – 1971	Rápida industrialização da economia iraniana: Irã atinge uma das taxas de crescimento mais altas do Terceiro Mundo. Modernização das instituições do Estado e das forças armadas e centralização do planejamento do desenvolvimento.

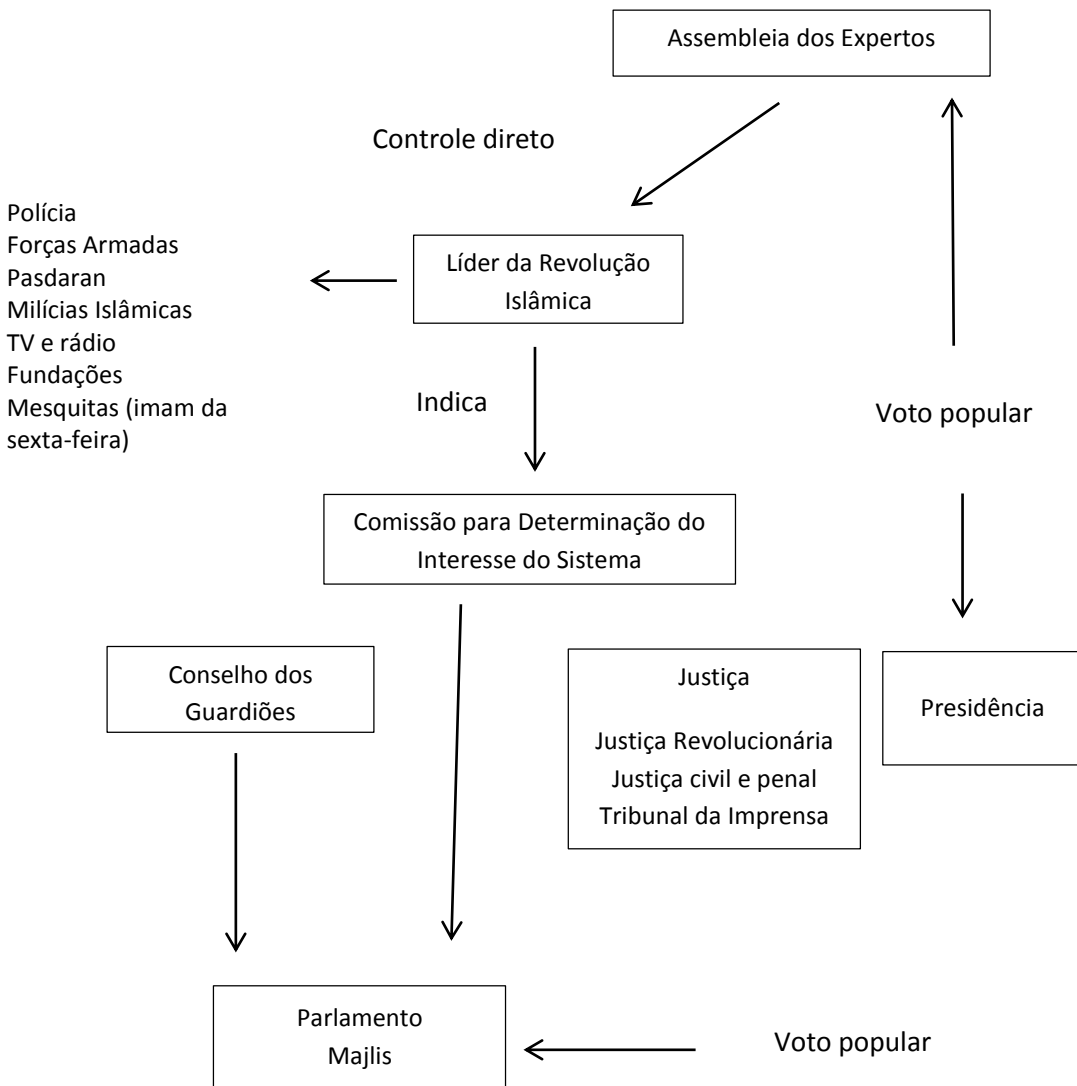
- 1965 O primeiro-ministro Hasan-Ali Mansour é assassinado. Amir-Abbas Hoveyda é nomeado primeiro ministro.
- 1967 Coroação do Xá.
- 1971 O Xá celebra 2.500 anos da monarquia iraniana.
- 1973 O Irã desempenha um papel instrumental no aumento do preço de petróleo da OPEP, levando a um crescimento substancial das receitas do governo.
- 1975 Formação do partido Rastakhiz, pelo Xá. O único partido do país detinha monopólio das atividades políticas do Irã e exigia que todos os iranianos fizessem parte.
- 1977 Jamshid Amuzegar é nomeado primeiro-ministro.
- 1978 – Janeiro Presidente norte-americano Jimmy Carter elogia o Irã como “ilha da estabilidade” da região. Artigo crítico do aiatolá Khomeini publicado no jornal iraniano Ettela’at leva a protestos populares antirregime nas principais cidades do país.
- 1978 – Agosto Lei marcial é declarada em Isfahan, cidade ao sul de Teerã. Jafar Sharif-Emami é nomeado primeiro ministro.
- 1978 – Setembro Lei marcial é declarada em Teerã. Centenas são mortos pelas forças de segurança do Xá na praça Jaleh. O incidente fica conhecido como “Black Friday”, ou, “Sexta-feira negra”.
- 1978 – Outubro Khomeini é forçado a deixar o Iraque e vai para Paris.
- 1978 – Novembro O General Gholam-Reza Azhari é nomeado primeiro-ministro e forma um governo militar. De

	Paris, Khomeini promete a formação de uma república islâmica no Irã.
1978 – Dezembro	Manifestações massivas contra o Xá ocorrem durante o mês muçulmano do Muharram. Shapur Bakhtiar é nomeado primeiro-ministro.
1979 – Janeiro	O Xá deixa o Irã.
1979 – Fevereiro	Aiatolá Khomeini retorna ao Irã e nomeia Mehdi Bazargan como primeiro-ministro do Governo Provisório. Bakhtiar foge escondido. Derrubada da dinastia Pahlavi e fim da monarquia.
1979 – Abril	A República Islâmica do Irã é proclamada após referendo.
1979 – Outubro	O Xá é admitido nos Estados Unidos para tratamento médico.
1979 – Novembro	Embaixada dos Estados Unidos em Teerã é ocupada e seus funcionários são tidos como reféns. Bazargan renuncia.
1979 – Dezembro	Ratificação da Constituição da República Islâmica do Irã por meio de referendo nacional.
1980 – Janeiro	Abol-Hasan Bani-Sadr é eleito o primeiro presidente da República Islâmica.
1980 – Maio	Eleições para o primeiro parlamento da República Islâmica.
1980 – Junho	Fracassada tentativa de golpe contra a República Islâmica. Início da Revolução Cultural, levando a expurgos em instituições de ensino.
1980 – Julho	O Xá exilado morre de câncer no Egito.
1980 – Setembro	O Iraque invade o Irã; início de uma guerra de oito anos.

1981 – Janeiro	Reféns norte-americanos são libertados durante a posse presidencial de Ronald Reagan.
1981 – Junho	Bani-Sadr é demitido e parte para a França.
1981 – Julho	Mohammad-Ali Rajai é eleito presidente e Mohammad-Javad Bahonar é nomeado primeiro-ministro.
1981 – Agosto	Assassinatos de Rajai e Bahonar.
1981 – Outubro	Seyyed Ali Khamenei é eleito presidente.
1982 – Maio	Irã retoma território ocupado, incluindo a cidade portuária de Khorramshahr.
1985 – Agosto	Khamenei é eleito presidente para um segundo mandato.
1988 – Agosto	Irã e Iraque aceitam a resolução da ONU de cessar-fogo.
1989 – Fevereiro	Irã anuncia um decreto religioso (<i>fatwa</i>) do aiatolá Khomeini sancionando a morte de Salman Rushdie, autor de “ <i>The Satanic Verses</i> ”, livro considerado blasfemo para o Islã.
1989 – Junho	Khomeini morre. No dia seguinte à morte de Khomeini, Khamenei é apontado como Líder Supremo.
1989 – Julho	Ali-Akbar Hashemi-Rafsanjani é eleito presidente.
1989 – 1997	Presidência de Rafsanjani: reformas governamentais e econômicas, reconstrução pós-guerra e desenvolvimento.
1990	Irã condena a invasão do Kuwait pelo Iraque, mas declara neutralidade na guerra do Golfo.
1990 – Setembro	Irã e Iraque retomam relações diplomáticas.

1991 – Agosto	Bakhtiar é assassinado em Paris.
1993 – Junho	Rafsanjani é reeleito presidente para um segundo mandato.
1995	Os Estados Unidos impõem sanções ao petróleo e comércio iraniano por, supostamente, patrocinar terrorismo, buscarem adquirir armas nucleares e oporem-se ao processo de paz no Oriente Médio.
1997 – Maio	Seyyed Mohhamad Khatami é eleito presidente.
1997 – 2005	Presidência de Khatami: tentativa de reformas políticas e culturais, ênfase na sociedade civil e no diálogo com outras civilizações. Início das tensões com os conservadores iranianos.
1998 – Setembro	Irã envia tropas para sua fronteira com o Afeganistão, após o Talibã assassinar oito diplomatas iranianos e um jornalista em Mazar-e Sharif.
1999 – Julho	Protesto de estudantes pró-democracia na Universidade de Teerã contra o fechamento de um jornal reformista.
2000 – Fevereiro	Reformistas apoiadores de Khatami vencem 170 dos 290 assentos nas eleições para o Parlamento (Majlis).
2000 – Abril	O judiciário proíbe publicações de diversos jornais reformistas.
2000 – Maio	Início do sexto parlamento (Majlis), dominado por reformistas.
2001 – Junho	Khatami é reeleito presidente para um segundo mandato.
2002 – Janeiro	Presidente norte-americano George W. Bush descreve o Irã como parte do “eixo do mal”.

2002 – Setembro	Técnicos russos iniciam a construção da primeira usina nuclear iraniana em Bushehr, apesar das fortes objeções dos Estados Unidos.
2003 – Setembro	Agência nuclear da ONU (AIEA) pede provas ao Irã que não está desenvolvendo um programa de armas atômicas. O programa atômico iraniano se torna foco de uma crise internacional.
2003 – Outubro	Advogado e defensor dos direitos humanos, Shirin Ebadi se torna o primeiro iraniano a ganhar o prêmio Nobel da Paz.
2003 – Novembro	Irã assina o acordo Sa'dabad com Inglaterra, França e Alemanha, aceitando a suspensão de seu programa de enriquecimento de urânio e permitindo inspeções das Nações Unidas nas suas instalações nucleares.
2004 – Fevereiro e Março	Milhares de candidatos reformistas são desqualificados pelo conservador Conselho dos Guardiões antes das eleições para o Parlamento (<i>Majlis</i>), levando a uma vitória dos conservadores.
2004 – Junho	AIEA repreende o Irã por não cooperar com as investigações de suas atividades nucleares.
2004 – Novembro	Irã concorda em suspender parte de seu programa de enriquecimento de urânio a partir de acordo com a União Europeia.
2005 – Junho	Mahmoud Ahmadinejad, prefeito conservador de Teerã, é eleito presidente, comprometendo-se com políticas econômicas populistas e uma postura mais militante em sua política externa.
2005 – Agosto	Teerã retoma conversão de urânio e insiste que seu programa tem fins pacíficos.
2006 – Fevereiro	AIEA vota para levar o programa nuclear iraniano ao Conselho de Segurança das Nações Unidas.

ANEXO B – As Instituições Políticas Iranianas

INSTITUIÇÃO	FUNÇÃO	MODO DE ESCOLHA	DURAÇÃO
Presidência	<p>Chefe do poder executivo. Oficialmente, o presidente é o segundo cargo de maior força política no Irã, atrás do Líder Supremo. Ele determina as políticas econômicas, sociais, educativas e outras funções administrativas. Tem o direito de indicar um gabinete de ministros.</p>	<p>Sufrágio Universal, dependendo da aprovação do candidato pelo Conselho dos Guardiões e do resultado por este e pelo Líder.</p>	<p>4 anos, com possibilidade de reeleição uma só vez.</p>
Líder da Revolução	<p>Maior autoridade política e religiosa do Irã. Orientado pela Comissão para Determinação do Interesse, determina as linhas diretrizes das políticas e supervisiona a sua execução. Arbitra conflitos entre os três poderes.</p> <p>Tem poder sobre as Forças Armadas, a Justiça, a religião, a mídia e a Guarda Revolucionária.</p>	<p>Designado pela Assembleia dos Expertos. Também pode ser destituído pela mesma.</p>	<p>Vitalício</p>
Assembleia dos Expertos	<p>Os 86 membros deste grupo monitoram a atuação do Líder Supremo do Irã, com poder até mesmo de tirá-lo do cargo.</p>	<p>Sufrágio Universal</p>	<p>8 anos</p>

Comissão para Determinação do Interesse do Sistema Islâmico	Arbitrar disputas entre o Parlamento (Majlis) e o Conselho dos Guardiões. Competência legislativa extraordinária. Emite opiniões para o Líder.		
Conselho dos Guardiões	Formado por clérigos e estudiosos da lei islâmica, possui 12 membros, sendo seis religiosos apontados pelo Líder Supremo e seis civis, juristas indicados pelo poder Judiciário. Verifica a islamicidade e constitucionalidade das leis. Aprova ou recusa candidaturas políticas.	6 clérigos indicados pelo Líder e 6 juristas indicados pelo Judiciário e aprovados pelo Parlamento.	
Parlamento (Majlis)	Composto por 290 membros. Tem poderes para determinar a política econômica e social do governo.	Sufrágio universal, após aprovação dos candidatos pelo Conselho dos Guardiões.	4 anos, com possibilidade de reeleição.
Guarda Revolucionária	Independente das Forças Armadas, a guarda tem mais de 200 mil soldados e responde diretamente ao Líder Supremo. Dirige ainda a milícia Basij, que atua como força moralista desde a revolução de 1979.		

ANEXO C – Notícia Estadão Internacional – Eleição no Irã surpreende e vence único moderado na disputa

Hassan Rohani, vinculado a reformistas, obteve 50,86% dos votos
15 de junho de 2013 | 13h 26

Reuters

Teerã - O moderado Hassan Rohani, apoiado pelos reformistas, obteve 50,68% dos votos e será o sucessor de Mahmoud Ahmadinejad na presidência do Irã, anunciou ontem o ministro do Interior, Mostafa Mohammad Najjar. Rohani era o único na disputa que não fazia parte do campo conservador, vinculado ao líder supremo, Ali Khamenei, e obteve vantagem suficiente para encerrar as eleições já no primeiro turno.

O resultado surpreendeu iranianos e observadores estrangeiros. A vitória folgada demonstra que grande parte dos iranianos está insatisfeita com os rumos que o líder supremo e seus aliados têm imposto ao Irã. Além disso, ela aponta que os reformistas – esmagados na onda de protestos de 2009 – ainda mantêm forte influência no país persa. O triunfo de Rohani, entretanto, não significará mudanças bruscas em temas estratégicos como o polêmico programa nuclear de Teerã ou a política econômica, decididos por Khamenei.

O segundo colocado foi o prefeito de Teerã, o conservador Mohammad Baqer Qalibaf, mas ele recebeu menos de um terço dos votos de Rohani. Depois, veio o ultraconservador Saeed Jalili, com cerca de 10%. A Justiça eleitoral disse que o comparecimento na votação de sexta-feira foi de 80%.

Ex-negociador nuclear, Rohani criticou ao longo da campanha o isolamento do Irã provocado pela retórica radical de líderes como Ahmadinejad e defendeu "uma relação construtiva com o mundo". Ele também bateu de frente com os conservadores em temas como os direitos das mulheres, prometendo criar um ministério para promover igualdade de oportunidades de trabalho.

"Tenho dificuldades em imaginar o sistema da república islâmica convivendo com um presidente Rohani. Como ele é apoiado pelos reformistas e centristas, trata-se de uma figura que em nada agrada ao líder supremo", disse ao **Estado** Ali Vaez, analista de Irã no centro Crisis Group. "A oposição perdeu a rede de poder que tinha até 2009, alguns de seus líderes estão em prisão domiciliar e seus jornais acabaram fechados."

Divisões. A república islâmica criada tem uma estrutura híbrida de poder, com duas fontes distintas de autoridade: o voto e o Islã. O presidente é escolhido nas urnas, assim como o Parlamento, mas o guardião da ordem – e responsável pelas decisões-chave do Estado – é o líder supremo, apoiado em um colegiado de clérigos. O quanto o Rohani poderá influenciar nas negociações nucleares é tema de debate entre especialistas.

Vaez afirma que o impacto do presidente no diálogo diplomático "será mínimo, porém não insignificante". Ele afirma que o chefe eleito do Executivo consegue interferir na definição da agenda do governo, mas o conteúdo das políticas está além de seu raio de alcance, especialmente em questões estratégicas como o dossiê nuclear. "Se olharmos a história iraniana, veremos que as decisões importantes sempre foram tomadas pelo líder supremo."

No entanto, outros especialistas consideram que o presidente tem, sim, papel determinante na política nuclear e no rumo das negociações. Mohsen Milani, da Universidade do Sul da Flórida, argumenta que a eleição de um novo chefe do Executivo altera a composição do Conselho Supremo de Segurança Nacional, o colegiado que delibera e sugere ao Khamenei linhas de ação em temas-chave.

"A chegada de um presidente ao poder, com todo seu gabinete, altera, ainda que não seja de modo decisivo, a composição do conselho e isso tem impactos importantes na forma e no conteúdo das decisões", afirmou Milani ao **Estado**. "E é bom não esquecer: o líder supremo é de fato a autoridade mais importante da república islâmica; mas o presidente é a segunda mais importante."

Segundo ele, Khamenei enviou nos últimos meses sinais de que está mais aberto a um compromisso com as potências sobre o programa atômico, ao reconhecer que as sanções estão minando a economia iraniana. Milani

acredita que, com Rohani na presidência, o líder supremo poderá colocar parte da responsabilidade de um eventual compromisso internacional sobre os ombros do clérigo moderado.

Os dois analistas iranianos chamam atenção para a tendência de que o próximo presidente entre em rota de colisão com Khamenei – e isso vai além da figura de Rohani. A divisão entre o temporal e o religioso nas instituições da república islâmica cria uma tensão permanente entre o líder supremo e o eleito o poder Executivo. Essa rivalidade marcou os últimos três governos: de Akbar Hashemi Rafsanjani, Mohammad Khatami e Ahmadinejad. O presidente que está de saída, de protegido de Khamenei, tornou-se ao final um pária dentro do sistema iraniano.

COLABOROU ROBERTO SIMON